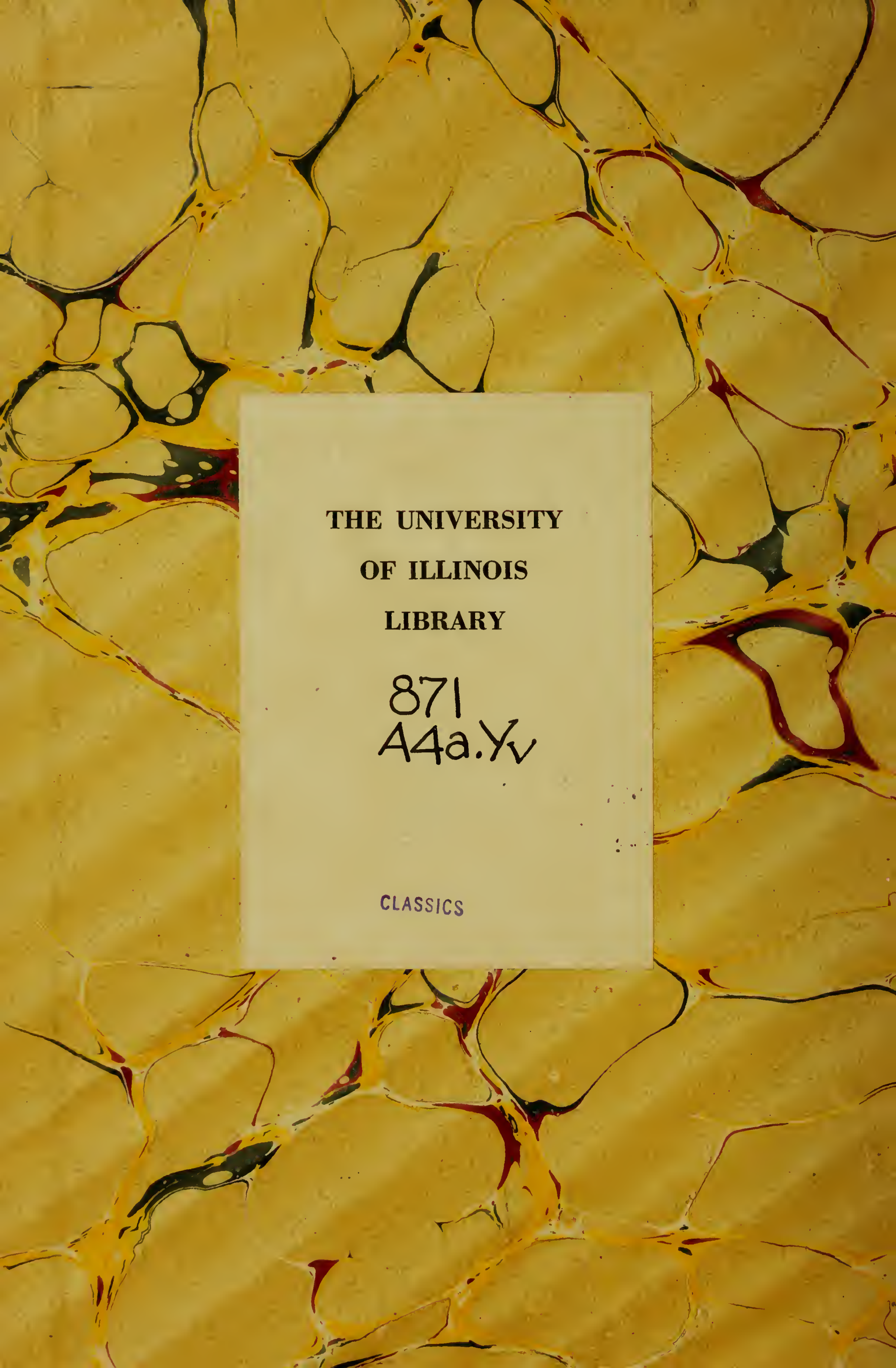
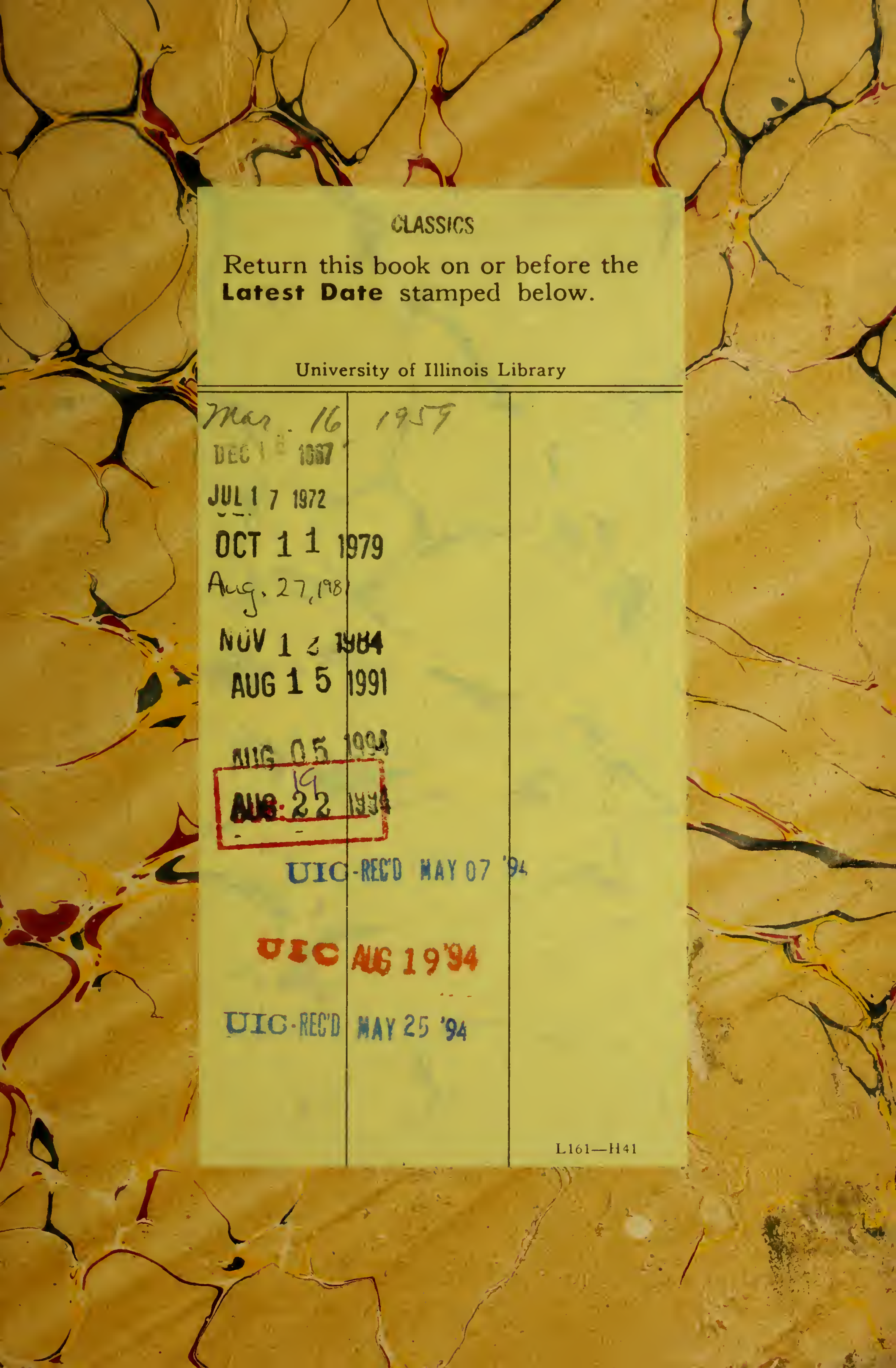

871
A4a.Yv


THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
871
A4a.Yv
CLASSICS


CLASSICS
Return this book on or before the Latest Date stamped below.
University of Illinois Library
Mar. 16 1959
JUL 17 1972
OCT 11 1979
Aug. 27, 1981
AUG 15 1991
UIC-REC'D MAY 07 '94
UIC AUG 19 '94
UIC-REC'D MAY 25 '94
L161—H41

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 3, n. 6, l. 2 } lire : *Staatsverw(altung).*
P. 7, n. 5 de la p. 6, l. 1 }

P. 15, l. 1. « Il faut descendre jusqu'à Sidoine Apollinaire... » C'est là une erreur matérielle provenant d'une confusion, et qu'on a laissé passer par inadvertance. Nous avons en réalité des témoignages beaucoup plus anciens. C'est ainsi qu'il aurait fallu mentionner tout au moins, comme ayant connu Apulée, Ausone et Ammien Marcellin. V. d'ailleurs Weyman, *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern.*

P. 67, n. 3. Ajouter : Laeuius ap. Apul. *Apol.* 30, 463 (p. 36, 8 Helm).

P. 68, § 4, l. 2, lire : piscarium

P. 71, n. 3, l. 4, au lieu de : *hommes*, lire : *personnages*

P. 83, l. 5 du bas, lire : il nie, ou du moins il s'efforce

P. 98, n. 1, l. 5, lire : question

P. 114. l. 17. Il est pour le moins douteux que Quinte-Curce ait voulu faire un jeu de mots sur le nom de Caligula. V. d'ailleurs maintenant Pichon, *L'époque probable de Quinte-Curce* (Revue de philologie, 1908, p. 210).

P. 121, n. 1, l. 1 ; p. 179, n. 1, lire : *Déclamations*

P. 151, n. 1, l. 1, lire : comme s'il

P. 151, n. 1, l. 4, lire : Regulus,

P. 204, n. 3, l. 3, lire : *orationis*

P. 207. n. 1, lire : *id. ibid.*

P. 295, n. 2, l. 2, lire : σὺν σοὶ

L'impression du présent volume était achevée quand a paru : A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, IV, 2). Giessen 1908.

L'APOLOGIE
D'APULÉE

THÈSE DE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

PAUL VALLETTE

Agrégé des Lettres, Professeur à l'Université de Lausanne.



PARIS

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK

11, RUE DE LILLE, 11

1908

IMPRIMERIES RÉUNIES, LAUSANNE

A MON ONCLE

MONSIEUR MAX BONNET

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE MONTPELLIER

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

RENSEIGNEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

A. — ÉDITIONS CONSULTÉES; TRAVAUX RELATIFS A L'APOLOGIE

Le texte suivi, sauf indication contraire, est celui de la collection Teubner, savoir :

pour l'*Apologie* et les *Métamorphoses,* l'édition de R. Helm (1905 et 1907) ;

pour les *Florides,* l'édition de J. van der Vliet (*Apologia et Florida.* 1900);

pour les œuvres philosophiques, l'édition de Paul Thomas (*de philosophia libri.* 1908).

Le chiffre qui, dans les références, fait suite à l'indication du chapitre, renvoie à la pagination d'Oudendorp, que tous les éditeurs modernes reproduisent en marge.

On a eu recours en outre : pour l'*Apologie,* aux éditions de Casaubon (1594), Krueger (Berlin 1864), van der Vliet (Leipzig 1900); pour les *Métamorphoses,* aux éditions de Eyssenhardt (Berlin 1869), van der Vliet (Leipzig 1897); pour les œuvres philosophiques, à l'édition de Goldbacher *(Opuscula quae sunt de philosophia.* Vienne 1876).

L'édition annotée qui doit actuellement encore servir de base à l'étude d'Apulée est celle de Hildebrand (*L. Apuleii opera omnia.* Leipzig 1842. 2 v., in-8), renfermant les notes d'Oudendorp.

On a tenu compte enfin, dans le présent volume, des notes de Julien Fleury (Floridus) (*L. Apuleii opera.* Paris, 1688. 2 v. in-4°), et l'on a fait quelques emprunts à la traduction française de Victor Bétolaud (Nouv. édition. Paris [1861] 2 v.).

Des nombreux travaux qui ont paru sur Apulée, quelques-uns seulement traitent de l'*Apologie.* Ce sont en particulier, outre les histoires de la littérature latine :

BAYLE. — Dictionnaire historique et critique (Rotterdam 1697) art. *Apulée.*

HELM (R.). — *Quaestiones Apuleianae.* (Philologus, suppl. IX, p. 513 ss.)

MONCEAUX (Paul). — *Apulée ; roman et magie.* Paris (1888).

ROHDE (Erwin). — *Zu Apuleius.* (Rheinisches Museum XL, 1885, p. 66 ss. Kleine Schriften, II, p. 43 ss.)

SCHWABE. — *Appuleius.* (Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, II, 246 ss.)

B. — PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

Dans cette liste, qui n'a pas la prétention d'être complète, ne figurent, sauf exception, ni les articles de revue, dont on trouvera les titres dans les notes, ni les travaux consultés qu'on n'a pas eu l'occasion de citer.

Arnim (H. von). — *Leben und Werke des Dio von Prusa.* Berlin, 1898.
Audollent (Auguste). — *Carthage romaine.* Paris, 1901.
Id. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas.* Paris, 1904.
Berthelot (Marcelin). — *Les origines de l'alchimie.* Paris, 1885.
Id. *Archéologie et histoire des sciences.* Paris, 1906.
Boissier (Gaston). — *L'Afrique romaine.* Paris, 1895.
Id. *La fin du paganisme.* 2 v. Paris, 1891.
Bornecque (Henri). — *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père.* Lille, 1902.
Id. V. Sénèque.
Bouché-Leclercq. — *Histoire de la divination dans l'antiquité.* 4 v. Paris, 1879-1882.
Id. *Lustratio.* (Daremberg et Saglio, Dict. des antiquités.)
Bovet (Pierre). — *Le Dieu de Platon.* Thèse de doctorat. Genève, 1902.
C. I. L. = *Corpus inscriptionum latinarum.*
Colardeau (T.). — *De Fauorini Arelatensis studiis et scriptis.* Thèse de doctorat (Paris) 1903.
Croiset (Alfred et Maurice). — *Histoire de la littérature grecque.* T. v. Paris, 1899. *Période de l'empire*, par Maurice Croiset.
Daremberg et Saglio. — *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* Paris, 1874 ss.
Decharme (Paul). — *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque.* Paris, 1905.
De Jong (K. H. E.). — *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste.* (Dissertation de doctorat, Leyde, 1900.)
Deubner (L.). — *De incubatione.* Leipzig, 1900.
Diels (H.). — *Sibyllinische Blätter.* Berlin, 1890.
Dieterich (A.). — *Papyrus magica musei Lugdunensis Bataui.* (Jahrbücher f. class. Philologie, Suppl. XVI, 1888.)
Id. *De hymnis orphicis.* Marburg, 1891.
Id. *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums.* Leipzig, 1891.
Id. *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig, 1903.
Foucart (P.). — *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis.* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et B. L., t. XXXV, 2e partie.) Paris, 1895.

Frazer. — *The Golden Bough*. 3 vol. 2e éd.
Id. *Le rameau d'or*. Traduction française de Stiebel et Toutain. Paris, 1903 ss. (En cours de publication).
Friedlænder (L.). — *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. 6e édition, 3 vol. Leipzig, 1888-1890.
Id. V. Petronius.
Girard (P. F.). — *Textes de droit romain*. 3e éd. Paris, 1903.
Heim (R.). — V. *Incantamenta*.
Heinze (R.). — *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig, 1892.
Helm (R.). — *Lucian und Menipp*. Leipzig-Berlin, 1906.
Henry (Victor). — *La magie dans l'Inde antique*. Paris, 1904.
Hild (J.-A.) — *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*. Paris, 1881.
Hubert (H.). — *Magia*. (Daremberg et Saglio, Dict. des antiquités.)
Hubert et Mauss. — *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. (Année sociologique, VII, 1902-1903.)
Huvelin (P.). — *La notion de l'« iniuria » dans le très ancien droit romain*. (Annales de l'Université de Lyon, N. S. II, fasc. XIII, 1903, p. 371 ss.)
Incantamenta magica graeca latina. Collegit, disposuit, edidit R. Heim. (N. Jahrbücher f. class. Philologie, Suppl. XIX.) Leipzig, 1892.
Jahn (O.). — *Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*. (Berichte über die Verhandl. der k. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, VII, p. 28 ss.) Leipzig, 1855.
Lafaye (G.). — *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie... hors de l'Egypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'Ecole néoplatonicienne*. Paris, 1884.
Id. *Isis*. (Daremberg et Saglio, Dict. des antiquités.)
Id. *Les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*. (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Paris, fasc. XIX.) Paris, 1904.
Leo (F.). — *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*. Leipzig, 1901.
Liechtenhan. — *Die Offenbarung im Gnosticismus*. Göttingen, 1901.
Mommsen (Th.). — *Römisches Strafrecht*. Leipzig, 1899. (Traduction française, Paris, 1907.)
Naudé (G.). — *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*. La Haye, 1653.
Norden (E.). — *Die antike Kunstprosa*. 2 v. Leipzig, 1898.
Pallu de Lessert (Cl.). — *Fastes des provinces africaines sous la domination romaine*. 2 (= 4) v. Paris, 1896 ss.
Pauly. — *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung herausg. von G. Wissowa. Stuttgart, 1894 ss.
Petronii *Cena Trimalcionis*. Mit deutscher Uebersetzung u. erklär. Anmerkungen von L. Friedlænder. Leipzig, 1891. (2e éd., 1906.)

R. E. A = Revue des études anciennes. (Annales des Universités du Midi.)

Reitzenstein (R.). — *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig, 1904.

Id. *Hellenistische Wundererzählungen.* Leipzig, 1906.

Réville (Jean). — *La religion à Rome sous les Sévères.* Paris, 1885.

Rh. M. = Rheinisches Museum.

R. H. R. = Revue de l'histoire des religions.

Rohde (Erwin). — *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* 2e éd. 2 vol. Freiburg i. B., 1898.

Id. *Kleine Schriften.* 2 v. Tübingen, 1901.

Schanz (M.). — *Geschichte der römischen Literatur.* Dritter Teil. 2te Aufl. München 1905.

Sénèque le Rhéteur. — *Controverses et suasoires.* Traduction nouvelle, texte revu par H. Bornecque. 2 v. Paris.

Sinko (Th.) — *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione.* (Mémoires de l'Acad. de Cracovie, t. XLI.) Cracovie, 1905.

Teletis reliquiae. Edidit, prolegomena scripsit O. Hense. Friburgi i. B., 1889.

Tissot. — *Fastes de la province romaine d'Afrique.* Paris, 1885.

Tissot et Reinach (S.). — *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique.* 2 vol. et atlas.

Thomas (Paul). — *Remarques critiques sur les œuvres philosophiques d'Apulée.* (Bulletins de l'Académie roy. de Belgique, 6 séries. Bruxelles, 1898-1905.)

P. Vergilius Maro. — *Aeneis.* B. VI, erklärt von E. Norden. Leipzig, 1903.

Wessely (C.) — Z. P. = *Griechische Zauberpapyrus von Paris u. London.* (Denkschriften der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Classe, XXXVI, 1888, 2te Abteil., p. 27 ss.)

Id. N. Z. P. = *Neue Griechische Zauberpapyri.* (Même recueil, XLII, 1893.)

Weyman (C.). — *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern.* (Sitzungsb. der phil.-hist. Classe der k. bayer. Akad. der Wissensch. II, 3.) München, 1893.

Whittaker. — *The Neo-Platonists.* Cambridge, 1901.

Wuensch (R.). — *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom.* Leipzig, 1898.

Id. *Antikes Zaubergerät aus Pergamon.* (Jahrb. des k. deutschen archäol. Instituts, Ergänzungsheft VI. Berlin, 1905.)

Zahn. — *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* Erlangen, 1881 ss.

Zeller (Ed.). — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* T. III, 1. 2. 3e éd. Leipzig, 1880. (III, 2, 4e éd. 1902.)

PREMIÈRE PARTIE

LE PROCÈS D'APULÉE

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

Quand, pour se venger de l'intrus dont le mariage avec la riche Pudentilla dérangeait les plans de sa prévoyante cupidité, Sicinius Emilianus, vieux paysan superstitieux et plaideur enragé, s'avisa d'intenter à Apulée un procès de magie, il réussit peut-être à attirer quelques ennuis au beau-père de ses neveux ; mais quelle aubaine, d'autre part, pour le vaniteux rhéteur, quelle plus belle occasion de parler de lui, de se produire, de faire les honneurs de sa personne, de sa science et de son talent ! Depuis quelque temps déjà, d'étranges histoires couraient sur le compte d'Apulée, trop savant, trouvait-on, et trop habile. Ces rumeurs, l'accusation s'en empare ; elle les rapproche et les groupe en un faisceau ; c'est toute la conduite de sa vie qu'Apulée aura à justifier. Mais il n'y a pas là de quoi l'embarrasser. On lui demande compte de ses moindres démarches, on prétend découvrir, dans chacune de ses paroles et dans chacun de ses actes, la preuve manifeste d'une coupable complicité avec des puissances occultes ? A merveille, ce n'est pas lui qui se fera prier pour suivre l'adversaire sur ce terrain. Loin de se dérober, il insiste avec complaisance sur les faits relevés à sa charge, il y ajoute au besoin des détails inédits, et, faisant servir à sa gloire les bruits que sèment sur son compte l'envie et la malveillance, là où l'ignorance dit : magie, il répond triomphalement : philosophie ! Vie publique et vie privée, travaux

littéraires et recherches scientifiques, spéculations philosophiques et croyances religieuses, il n'est rien dont il nous refuse, rien dont il nous épargne la confidence.

De là un portrait quelque peu flatté, c'est certain, mais vivant, presque sincère, et, moyennant quelques légères retouches, assez fidèle pour nous donner du curieux personnage une idée suffisamment exacte. Ne nous plaignons donc pas de tout ce bavardage, qui, à la longue, peut paraître fastidieux : à nous aussi, Sicinius Emilianus a rendu service. Sur ce siècle des Antonins — la fin du monde antique, comme l'appelle Renan — nous ne sommes pas si riches de documents dignes de foi, et ce qu'Apulée, dans ses divers ouvrages, nous apprend soit sur lui-même, soit sur les mœurs et les idées de son temps, dont il représente mieux que personne les tendances et l'esprit, n'est pas luxe superflu, tant s'en faut. Mais les renseignements épars dans toute son œuvre, l'*Apologie* nous les présente groupés en quelque sorte, et elle en donne comme la substance. De tous les ouvrages du fertile écrivain, c'est peut-être, au point de vue psychologique et historique, celui dont nous aurions le plus de peine à nous passer. Si les *Florides*, les traités philosophiques, les *Métamorphoses* complètent et précisent, en les confirmant d'ailleurs, les conclusions qu'on peut tirer de l'*Apologie,* ce discours n'en garde pas moins, dans l'ensemble de l'œuvre d'Apulée, une valeur indépendante et un intérêt qui lui est propre ; il se suffit en quelque sorte à lui-même, et l'on est en droit de tenter une étude spéciale du procès et de la plaidoierie d'Apulée, sans risquer d'assigner à son sujet des limites trop arbitraires.

I

DATE DU PROCÈS. — AGE D'APULÉE ; SON PASSÉ

Si nous sommes assez bien informés de quelques-unes des circonstances de la vie d'Apulée, la chronologie, en revanche, en demeure incertaine et obscure. C'est de la date de l'*Apologie* qu'il faut partir, et cette date ne peut elle-même être établie que par conjecture. Résumons sur ce point, en les rectifiant, s'il y a

lieu, les hypothèses les plus vraisemblables et les conclusions sur lesquelles on peut, semble-t-il, se mettre le plus facilement d'accord [1].

Le procès d'Apulée a eu lieu sous Antonin le Pieux, c'est-à-dire entre octobre 138 et mars 161 [2]. Il s'est plaidé devant le proconsul d'Afrique Claudius Maximus, auquel s'adresse le discours d'Apulée. La date de ce proconsulat n'est pas connue [3]. Nous savons seulement que Claudius Maximus avait eu pour prédécesseur immédiat Lollianus Avitus [4]. Celui-ci avait été consul en 144 [5]. Or l'usage du temps paraît avoir été de laisser un intervalle d'au moins dix ans, et généralement de treize ou quatorze ans, entre le consulat et le proconsulat d'Asie ou d'Afrique [6]. Lollianus Avitus aurait donc été proconsul au plus tôt en 154, probablement en 156 ou 157, et comme la durée normale de la charge était presque certainement alors d'une

[1] Pour la chronologie d'Apulée, il faut recourir avant tout à l'important article d'Erwin Rohde (*Zu Apuleius*, Rh. M. XL, 1885 p. 66 = *Kl. Schr.* II, p. 43) qu'on pourrait, sauf quelques points, se contenter de suivre, s'il ne s'était laissé entraîner à présenter sous une forme trop catégorique et presque comme des certitudes, des conclusions dont les plus vraisemblables ne reposent en somme que sur des hypothèses.

[2] *Apol.* 11,410 : « Diuus Hadrianus ». 85,570 : « Ante has imperatoris Pii statuas. » Hadrien meurt en juillet 138, mais c'est en octobre qu'Antonin reçoit du sénat le surnom de Pius.

[3] Claudius Maximus fut légat impérial en Pannonie supérieure de 150 à 154 (*CIL*, III, 381. *Ann. Epigr.* 1894, n° 3). Rien ne permet de décider si ce fut avant ou après son proconsulat d'Afrique. Cassius Dio Cocceianus, sous Alexandre Sévère, fut légat impérial en Pannonie supérieure après avoir été proconsul. Mais on ne saurait évidemment conclure de l'un à l'autre. Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afr.* I, p. 199 sq.

[4] *Apol.* 94,588. Il s'appelait L. Hedius Rufus Lollianus Avitus d'après Borghesi (*Oeuvres* IV p. 507 sq.), L. Hedius Lollianus Avitus d'après Pallu de Lessert (*Fastes*, I p. 197 sq.) Il fut en 146 *curator operum publicorum* (*CIL*, VI, 1008).

[5] Borghesi *l. l.*

[6] Waddington, *Fastes des prov. asiat.* p. 12. 231. Rohde, Rh. M. XL, p. 67.— Marquardt (*Staatsverf.* I² p. 546 n. 3) cite un certain nombre de proconsuls d'Asie et d'Afrique. A partir de Tibère, l'intervalle le plus court entre le consulat et le proconsulat est d'environ dix ans. Pour quelques-uns il va jusqu'à dix-sept et même dix-neuf ans. Nous trouvons comme proconsuls d'Afrique : A. Caecilius Faustinus, cos. 99, procos. 116/7 ; Scipio Orfitus, cos. 149, procos. 163 ; Serius Augurinus, cos. 156, procos. 169.

année[1], Claudius Maximus lui aurait succédé et le procès d'Apulée aurait eu lieu en 157 ou 158[2]. Vouloir préciser davantage serait téméraire. L'approximation elle-même est incertaine, aucun témoignage positif ne permettant d'affirmer que la durée de l'intervalle entre le consulat et le proconsulat fût soumise à des règles fixes[3].

Approximativement aussi, on peut évaluer à quelque trente-deux ou trente-trois ans l'âge d'Apulée au moment du fameux procès. Pudentilla, sa femme, a à cette époque un peu plus de quarante ans, quarante et un ou quarante-deux peut-être[4]. Elle était donc aux approches de la quarantaine quand, après un veuvage de près de quatorze ans (27, 454; 68, 541), elle s'était

---

[1] Rohde, Rh. M. XL, p. 67, n. 2. — Marquardt (*Staatsv.* I² p. 544, n. 6) cite des proconsulats plus longs. Audollent (*Carth. rom.* p. 340) : « Quoique la charge fût annuelle en principe, il arriva le plus souvent que le titulaire fut prorogé au-delà de cette limite. » Mais Apulée ne fait jamais allusion qu'à des proconsuls restés en charge un an, et dans des termes qui supposent que la chose allait de soi (*Flor.* 9, 39. 40).

[2] Rohde p. 67, Schwabe (Pauly-Wissowa, *RE* II, 247) adoptent la date de 158. Tissot (*Fastes de la prov. rom. d'Afr.*) suivi par Goyau (*Chronol. de l'emp. rom.*): 157. Hildebrand p. XVIII : entre 154 et 158. Schanz (*Roem. Litt.* III² p. 122) : entre 155 et 158. — Monceaux (*Apulée*, p. 321), Pallu de Lessert (*Fastes*), avec une prudence assez justifiée, s'abstiennent de se prononcer. — D'après Zahn (*Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons*, VI, 1900, p. 11, n. 4) l'*Apologie* serait antérieure à 157. Scipion Orfitus, en effet, dont Apulée prononce l'éloge *Flor.* 17, fut proconsul en 163/4 (Tissot, *Fastes*, p. 110). A cette date Apulée aurait été fixé à Carthage depuis six ans ; il aurait donc quitté Oea, qu'il habitait encore au moment du procès, en 157/8. Mais le passage sur lequel Zahn se fonde se trouve dans un autre discours, dont la date est incertaine (*Flor.* 18,86), et il n'est nullement prouvé qu'il s'applique à l'établissement d'Apulée à Carthage. Apulée dit simplement : « Vox mea utraque lingua iam uestris auribus ante proximum sexennium probe cognita. » Il pouvait être connu à Carthage comme orateur avant de s'y installer. — Dans la même note, Zahn veut établir que la nomination de Lollius Urbicus aux fonctions de *praefectus urbi* est postérieure, mais non de beaucoup, à l'année 150. Lollius Urbicus occupant cette situation quelque temps avant le procès (cf. *Apol* c. 3.4), on pourrait être tenté de tirer de là une indication chronologique. Mais pour établir cette date, Zahn se fonde entre autres sur celle de l'*Apologie*. Nous n'avions donc pas à en tenir compte.

[3] Waddington, *Fastes des prov. asiat.* p. 115. 138.

[4] 89, 578 : « Inuenies nunc Pudentillae haud multo amplius quadragensimum annum aetatis ire. » Apulée, qui a intérêt à rajeunir Pudentilla, évite de trop préciser, et donne un nombre rond ; mais comme d'autre part il produit l'acte de naissance, il ne peut pas s'écarter beaucoup de la vérité.

décidée à se remarier[1]. D'un premier mariage avec un nommé Sicinius Clarus, il lui restait alors deux fils, dont le plus jeune, Pudens, n'était encore qu'un adolescent, et dont l'aîné, Pontianus, qui devait mourir entre le mariage et le procès, était parvenu à l'âge d'homme : une vingtaine d'années au moins : il avait achevé ses études, séjourné à Athènes et à Rome, et faisait à Carthage ses débuts dans la carrière oratoire[2] ; — vingt-quatre ou vingt-cinq ans au plus : il est peu vraisemblable que sa mère, à sa naissance, fût âgée de moins de quinze ans[3].

Apulée et Pontianus s'étaient connus à Athènes, où ils avaient été camarades d'études et s'étaient liés d'une étroite amitié (72, 546). On en a conclu qu'ils étaient du même âge, et que Pudentilla aurait pu être la mère de son mari. En réalité, quoique Apulée fût en effet plus jeune que sa femme, il est probable que la différence était sensiblement plus petite, et qu'il était de plusieurs années l'aîné de son ami. Il n'était pas rare qu'il s'établît des relations de ce genre entre un débutant et un étudiant plus âgé et plus avancé, qui lui servait de guide et dont

---

[1] Apulée dit être arrivé à Oea près de trois ans (ferme triennium : 55, 517) avant le procès. Le mariage, qui, toujours d'après Apulée (73, 549), fut décidé un an plus tard, ne dut guère avoir lieu néanmoins qu'un an avant le procès. Sans doute, les délais jugés nécessaires (*ibid.*) ne le retardèrent pas d'une année entière ; mais les indications chronologiques d'Apulée ne sont pas d'une rigoureuse exactitude. En tout cas, le mariage eut lieu sous le proconsulat de Lollianus Avitus. Apulée, en effet, avait recommandé Pontianus au proconsul (94, 587). Ce fait est antérieur à leur brouille, car Pontianus redoute ensuite que ses mauvais procédés envers Apulée ne détruisent l'effet de cette recommandation ; il est donc antérieur au mariage d'Apulée, que Pontianus avait cherché à empêcher après en avoir été l'auteur. D'autre part, c'est à la fin du proconsulat de Lollianus (94, 588) que Pontianus obtient le pardon de son ami ; et il résulte du récit d'Apulée (c. 93-97) qu'à ce moment le mariage avait eu lieu. En tout cas Pontianus était marié depuis plusieurs mois (97, 592) quand il était reparti de Carthage, porteur d'une lettre d'Avitus. Apulée devait donc être marié aussi, les deux mariages s'étant suivis de près.

[2] 72, 546 ; 69, 543 ; 94, 587. Du mariage de Pontianus, qui eut lieu avant celui d'Apulée, on ne peut tirer aucune conclusion sur son âge. Friedlaender (*SG.* I[6] p. 463) admet qu'en Italie l'âge moyen du mariage, pour les hommes, était de vingt-trois ou vingt-quatre ans ; mais les témoignages sont rares, et il arrivait certainement, surtout en Afrique, qu'on se mariât beaucoup plus tôt. Augustin (*Conf.* II, 3 ; 8) semble ne rien trouver d'anormal au mariage d'un jeune homme de seize ans.

[3] Cf. Friedlaender, *SG.* I[6] p. 565 ; 570.

il partageait la vie[1]; et tels paraissent avoir été les rapports des deux jeunes gens. Pontianus, qui, à Athènes, a été recommandé à Apulée, le comble, lors de son arrivée à Oea, de prévenances non seulement amicales, mais presque respectueuses (72, 546); Apulée dirige ses travaux en même temps que les études de son jeune frère[2]; enfin, si Apulée peut recommander à la bienveillance du proconsul Lollianus Avitus les débuts oratoires de son futur beau-fils (94, 587), c'est apparemment qu'il jouit d'une certaine considération et qu'il est lui-même plus avancé dans la carrière. En somme, Apulée devait avoir cinq ou six ans de plus que Pontianus. Et il y a d'autres raisons de penser qu'en effet il n'avait guère moins de trente ans en arrivant à Oea[3].

Apulée a derrière lui, à ce moment, des études prolongées et variées, des voyages étendus, tout un passé d'homme de lettres et d'orateur. Fils d'un des premiers magistrats de Madaure[4], admis de bonne heure au nombre des décurions de sa ville natale[5], il dut recevoir, dès ses premières années, l'édu-

---

[1] Rohde, *art. cit.* — Sinko (*De Apul. et Albin.* p. 44) pense que le Faustinus auquel sont adressés le *de mundo* et le *de Platone* avait de même été confié à sa direction, et que c'est pour l'initier à l'étude de la philosophie qu'Apulée composa à son intention ces deux traités.

[2] 73, 547. Cf. 97, 591 : « Me parentem suum, me dominum, me magistrum... uocans ». »

[3] Il serait donc né approximativement en 125 ou 126. Hildebrand (p. XVIII) fait naître Apulée entre 126 et 132. Rohde (*art. cit.*) remonterait volontiers jusqu'à 124.

[4] Il n'y a qu'un passage où Apulée dise en propres termes qu'il est né à Madaure. On lit dans le περὶ ἑρμηνείας, 4, 267 (p. 178, 16 Th.) : « Vt si pro Apuleio dicas Philosophum Platonicum Madaurensem. » Mais on sait que l'authenticité de ce traité est fort contestée, et la phrase en question trahirait plutôt le faussaire. (V. toutefois Sinko, *De Apul. et Alb.* p. 40 ss.) En tout cas ces mots confirment le témoignage des mss, qui l'appellent « Apuleius Madaurensis ». Lui-même dit être « seminumida et semigaetulus » (*Apol.* 24, 445) et applique à sa ville natale l'épithète de « splendidissima colonia » (447), toutes expressions qui conviennent bien à Madaure. Cf. *Metam.* XI, 27. — August. *C. D.* VIII, 14 : « Apuleius Platonicus Madaurensis ». — Apoll. Sid. *Ep.* IX, 13, 3 : « Platonicus Madaurensis. »

[5] *Apol.* 24, 447. Il est peu probable qu'il ait lui-même exercé les fonctions de *duumuir*, comme l'admet Hildebrand p. XXII. (Il n'y a donc à tirer de là aucune indication sur son âge au moment du procès). Il dut être admis à siéger au sénat, comme le furent sous l'empire, avec le titre de *praetextati*, et sans voix délibérative,

cation soignée qui était de rigueur dans tout l'empire pour les jeunes gens de bonne famille. Il est probable que Madaure avait dès cette époque des écoles florissantes, où Apulée put suivre au moins les leçons du grammairien. Augustin, deux siècles plus tard, après avoir appris les éléments à Tagaste, vint à Madaure s'initier à la littérature et à la rhétorique (*Conf.* II, 3).

Ce que nous savons par Apulée lui-même, c'est qu'après avoir étudié la rhétorique à Carthage, qui devait rester longtemps encore le centre d'une brillante culture littéraire, et où les *Florides* nous le montrent établi dans la seconde moitié de son existence, il se rendit à Athènes, qui gardait toujours son antique prestige, et qui devait alors à la renaissance des lettres grecques un éclat nouveau [1].

Tout ce temps d'études dut être assez long. Le désir de savoir et l'insatiable curiosité d'Apulée ne pouvaient se satisfaire de l'instruction hâtive et superficielle dont se contentaient les jeunes gens pressés d'arriver, et dont se plaint déjà, dans le roman de Pétrone (*S.* 4), le rhéteur Agamemnon. A la rhétorique, couronnement indispensable de toute éducation complète, il ajouta la philosophie, d'abord à Carthage même, qu'il quitta probablement aux environs de sa vingtième année, puis surtout à Athènes [2], où il se livra également à des études littéraires et scientifiques. Et comme il trouva encore le temps de se faire initier en Grèce à plusieurs cultes mystérieux (*Apol.* 55, 517), il est vraisemblable que son séjour dans ce pays dura plusieurs années. Apulée dit d'ailleurs lui-même que ses études furent longues.

Il ajoute qu'il fit aussi de grands voyages. C'est ainsi qu'il

---

les fils de décurions (Marquardt, *Staatsverf.* I² p. 190 sq. Rohde, Rh. M. XL, p. 70). August. *Ep.* 138, 19 : « Ne ad aliquam quidem iudiciariam reipublicae potestatem..... potuit peruenire. »

[1] *Flor.* 18, 86 : « Ita mihi et patria in concilio Africae, id est uestro, et pueritia apud uos et magistri uos et secta, licet Athenis Atticis confirmata, tamen hic inchoata est. » Cf. 20, 97. 98. — 18, 92 (p. 184, 22 Vl.)— *Apol.* 72, 546.

[2] Cf. *Flor.* 20, 97 : « Ego et alias creterras Athenis bibi, etc. » Mais 18, 86 (secta... hic inchoata est) semble indiquer qu'Apulée commença dès son séjour à Carthage à faire profession de philosophie. Nous verrons toutefois qu'en arrivant à Athènes il n'avait sur le platonisme que des notions assez vagues.

mentionne l'île de Samos et la Phrygie en homme qui les a vues de ses yeux[1]. Parcourut-il en outre les contrées de la Grèce à travers lesquelles Lucius, changé en âne, devait promener son infortune, à la recherche de l'insaisissable rosier? Il ne nous l'a pas dit, mais il eût été assez naturel qu'un homme, attiré, comme lui, par les mystères, ne laissât pas à l'écart de sa route la Béotie et Samothrace ; et la Thessalie, terre classique des charmes magiques et des enchantements, avait de quoi séduire son esprit avide de merveilleux. Tout ce que nous savons, c'est qu'après avoir quitté Athènes, Apulée alla à Rome[2], où il contracta des amitiés dont il devait se prévaloir dans la suite, et où il fit un séjour d'une certaine durée, s'il est vrai qu'il y ait gagné quelque argent comme avocat[3].

Quand il retourna en Afrique, ce n'était point encore dans la pensée de demander à sa patrie un établissement définitif, mais de continuer ses voyages, car il était en route pour Alexandrie quand il passa par Oea, où le retinrent les circonstances imprévues qui donnèrent naissance à son procès[4]. Pour que la ville d'Oea se trouvât sur son chemin, il fallait qu'il vînt d'une région plus occidentale de la province, de Carthage presque à coup sûr, peut-être de Madaure, où pouvaient l'avoir appelé des intérêts

---

[1] *Flor.* 15, 51 ; *de mundo* 17, 327 (p. 153, 11 Th.) (en admettant, comme on doit le faire, à mon avis, l'authenticité de ce traité). Si Apulée, comme le veut Sinko (p. 44 ss.) a composé le *de mundo* au temps de ses études à Athènes, il avait visité la Phrygie avant ou pendant son séjour dans cette ville. Mais nous verrons qu'il y a des raisons de douter que le *de mundo* soit de cette époque.

[2] *Flor.* 17, 77 ; *Met.* XI, 26 ss. Peut-être connaissait-il déjà Rome avant de séjourner à Athènes. C'est du moins la conclusion que Sinko (p. 44) tire du *de mundo* (35, 366 ; p. 171, 15 Th.) Je ne crois pas cependant, même en admettant la date approximative que Sinko assigne au *de mundo*, que cette simple allusion au portique de Minucius suffise à prouver qu'Apulée l'eût vu de ses yeux. Sait-on d'ailleurs s'il n'y avait pas un portique de ce nom dans quelque ville d'Afrique ? Apulée, dans ce passage, paraît songer plutôt à la vie d'un municipe.

[3] Il faut remarquer aussi que son amitié avec Pontianus n'est plus toute récente. « Fuerat mihi non ita pridem ante multos annos... conciliatus. » (*Apol.* 72, 546). Helm (Philologus, Suppl. IX p. 524) garde avec raison « ante multos annos », conforme aux habitudes de style d'Apulée. C'est une sorte de restriction et de correctif à « non ita pridem » : il n'y a pas très longtemps, mais cela remonte bien cependant à quelques années.

[4] *Apol.* 72, 545 ; 73, 549.

de famille. Et il devait y être resté un certain temps. Pontianus, en effet, était lui aussi allé à Rome, mais il ressort du récit d'Apulée qu'il ne s'y était pas trouvé au même moment que son ami ; il en était revenu en toute hâte en apprenant que sa mère songeait à se remarier, et c'est à ce moment que, dans l'inquiétude où le tenait ce projet, l'arrivée d'Apulée lui avait fait entrevoir un secours inespéré [1]. Il s'écoula donc un certain intervalle entre le moment où Apulée quitta Rome et celui où il vint à Oea [2].

C'est là qu'il remporta l'un des premiers succès oratoires dont nous ayons connaissance. Mais tout porte à croire qu'il n'en était plus à son coup d'essai quand il avait fait applaudir un discours dans la basilique d'Oea [3]. Ses amis, en lui arrachant un consentement facile [4], désiraient apparemment profiter de la présence d'un orateur en renom pour s'offrir le régal trop rare d'une de ces auditions à la mode dans les grandes villes de l'empire. Études et voyages n'avaient pas seuls rempli les années précédentes : Apulée

---

1 *ibid.* 69 ; 70, 543 ; 71, 544 ; 72, 545.

2 D'après Rohde (*art. cit.*) Apulée, né en 124, aurait quitté sa province en 143, aurait poursuivi ses voyages d'études jusqu'en 151, serait revenu en Afrique, après son séjour à Rome, vers 155, et serait arrivé à Oea en 156. Mais il est risqué de vouloir trop préciser.

3 Antérieurement au procès, Apulée avait prononcé en présence de Lollianus Avitus un discours qu'il avait publié (*Apol.* 24, 445). Mais à ce moment il était déjà établi à Oea, sans quoi il faudrait admettre qu'il y était arrivé sous le proconsulat de Lollianus Avitus, c'est-à-dire moins de deux ans avant le procès ; l'intervalle serait trop court. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que le discours en question ait été prononcé à Oea ; les adversaires d'Apulée le connaissent, semble-t-il, non pour l'avoir entendu, mais pour l'avoir lu (cf. *l. l.* : « meis scriptis ostendistis »). Peut-être fut-ce là pour Apulée l'occasion de se faire entendre à Carthage avant d'y être établi. En effet, il ne séjourna pas à Oea sans interruption ; si son voyage dans les montagnes de Gétulie (*Apol.* 41, 494) n'avait pas eu lieu après son arrivée dans cette ville, comment ses adversaires seraient-ils aussi exactement instruits et du voyage lui-même, et du moment où il le fit ?

4 « Dissero aliquid postulantibus amicis » (73, 547). Quoiqu'il ajoute un peu plus loin (549) qu'il était alors à Oea depuis une année, ce discours est probablement le même que celui dont il parle c. 55, 517 en disant : « Abhinc ferme triennium est cum primis diebus quibus Oeam ueneram publice disserens etc. » Le discours dont il est question c. 73 paraît bien en effet être le premier qu'il ait prononcé devant les citoyens d'Oea. On voit qu'il ne faut pas prendre à la lettre ses indications chronologiques.

avait fait aussi avec succès ses débuts dans la carrière d'écrivain et de conférencier, où il allait devenir l'une des gloires de l'Afrique ; et bien que ses courses vagabondes ne lui eussent guère laissé le loisir d'exercer d'une façon continue la profession d'avocat, on peut admettre cependant, nous l'avons vu, qu'il avait pratiqué à Rome l'éloquence du barreau. Au moment où les attaques de ses adversaires l'obligèrent à présenter sa propre défense devant le tribunal du proconsul, il plaidait pour sa femme dans une cause civile (1,378). On a prétendu aussi, mais sans preuves, qu'il fut professeur de rhétorique : c'est à titre d'ami qu'il donna quelques conseils à Pontianus et à Pudens (73,547). Ses goûts le portaient plutôt vers une éloquence d'apparat, dans laquelle se réconciliaient, comme chez quelques-uns des sophistes grecs, ses contemporains, ces deux rivales séculaires : la rhétorique et la philosophie.

Mais ce n'est pas tout. Outre un ou plusieurs recueils de petits vers, qui pouvaient n'être qu'un divertissement de jeunesse [1], Apulée a à son actif, au moment où nous faisons sa connaissance, des travaux scientifiques, en particulier des ouvrages d'histoire naturelle, dans lesquels il semble, à vrai dire, n'avoir fait que traduire — en les améliorant, prétend-il — les philosophes grecs, mais dont la composition représente au moins une certaine dépense de temps [2].

En somme, Apulée n'est plus un obscur débutant ; il a une érudition littéraire, scientifique, philosophique, dont l'acquisition n'a pas été l'œuvre d'un jour, à supposer même qu'il en ait puisé une bonne partie dans des manuels et des recueils d'anecdotes ;

---

[1] « Legerunt e ludicris meis epistolium. » (*Apol.* 6, 391) « Ludicra » est le titre d'un recueil que Nonius nomme également et dont il cite un vers (I p. 93 M. Cf. Hildebrand II p. 636). Il est question aussi (*Apol.* 9, 398) de « uersus ludicri et amatorii ». Nous ne savons pas s'il s'agit là de deux recueils distincts, ou si les pièces érotiques étaient au nombre des « ludicra ».

[2] *Apol.* 36, 478 : « Prome tu librum e Graecis meis naturalium quaestionum ». On ne peut dire si « naturales quaestiones » était ou non le titre de l'ouvrage. — Il faut noter aussi (33, 472 ; 34, 473) la mention d'un livre dont le sujet est inconnu. Apulée devait avoir écrit d'autres ouvrages que ceux auxquels il est fait allusion dans l'*Apologie*. Il est probable en particulier qu'il faut ajouter à la liste le *de Platone*, composé à Athènes, et peut-être le *de Mundo* (Sinko p. 43-47).

il est en relations avec des personnages de marque [1]; il est connu comme écrivain ; on le consulte comme médecin ; il a l'oreille du public africain ; en un mot, il est quelqu'un.

2

LES MÉTAMORPHOSES ÉTAIENT-ELLES COMPOSÉES ?

A. Arguments généraux.

Il n'a pas été question jusqu'à présent de celui de ses ouvrages qui était de nature plus qu'aucun autre à étendre sa réputation : je veux parler des *Métamorphoses*. Mais Apulée était-il, au moment où il prononça son *Apologie*, l'auteur des *Métamorphoses ?* On l'a dit ; il faudrait le prouver ; et cette preuve manque encore.

Un fait domine toute la question, et devrait, semble-t-il, suffire à la résoudre : pas une seule fois, dans tout son discours, Apulée ne mentionne les *Métamorphoses*. D'où il résulte avec évidence que ses adversaires n'y avaient fait aucune allusion [2] ; et s'ils n'en avaient rien dit, c'est qu'ils les ignoraient [3]. Eux dont la clairvoyance hostile et avertie ne laisse rien passer dans la vie d'Apulée, qui tirent parti des faits les plus menus, qui s'ingénient à relever dans son œuvre, pour le compromettre, les phrases les plus anodines,

---

[1] Ainsi Lollianus Avitus (*Apol.* 94 ; 95, 589). Cf. *Flor.* 17, 77.

[2] On ne saurait objecter en effet qu'Apulée jugea sans doute plus prudent de passer sous silence ce grief trop embarrassant. Tout son plaidoyer restait vain tant qu'il ne s'était pas justifié de cette accusation. Avoir l'air de l'éluder ou d'espérer la faire oublier, c'était en augmenter l'importance. Etait-il d'ailleurs si malaisé de répondre qu'un récit fictif, dont le sujet ne lui appartenait même pas, dont le héros n'avait rien de commun avec lui, ne prouvait rien, et d'appliquer d'autre part au roman la même excuse qu'aux vers érotiques (11, 410) ?

[3] D'après Hesky (Wiener Studien XXVI, 1904, p. 76) qui, d'ailleurs, conclut dans le même sens que nous, même si l'on avait connu à ce moment les *Métamorphoses* et leur auteur, l'accusation n'en aurait pas parlé : ce ne pouvait être un grief ; la réponse était trop facile, et la partie trop belle pour l'accusé. Mais la moitié des accusations auxquelles Apulée répond sont aussi absurdes et aussi fragiles. L'adversaire avait intérêt d'ailleurs à créer une équivoque, facile à dissiper, peut-être, mais non moins facile à faire accepter. N'a-t-on pas dans la suite attribué à Apulée lui-même les aventures de son héros ? (Cf. August. *C. D.* XVIII, 18). Et sans même aller jusque là, il y avait dans les *Métamorphoses* assez de licence et une connaissance assez suspecte des pratiques magiques pour en tirer des armes contre leur auteur.

ils auraient négligé ce long récit d'aventures galantes, où la magie coule à pleins bords, et dont il était d'autant plus indiqué de se faire une arme contre lui, qu'on pouvait avec plus de vraisemblance établir un rapport d'identité entre le héros du roman, qui parle à la première personne dans les dix premiers livres, et l'auteur, qui, brusquement et sans transition, se substitue à lui dans le dernier? Les *Métamorphoses*, c'était pour l'accusation la preuve convaincante, décisive, et cette preuve aurait été laissée de côté? Encore un coup, si l'avocat de Sicinius Emilianus, si bien instruit de tout ce qu'avait écrit Apulée, n'a pas cité les *Métamorphoses*, c'est qu'il ne les connaissait pas ; et s'il ne les connaissait pas, tout le public avec lui en ignorait même l'existence. A supposer en effet qu'elles eussent échappé à sa curiosité, il se serait bien trouvé quelque âme charitable pour les lui signaler : tel ce Calpurnianus qui communiqua à l'accusation les petits vers accompagnant l'envoi d'une poudre dentifrice (6,391). L'œuvre capitale d'Apulée aurait donc été inconnue en Afrique, et lui-même, toujours avide de popularité, lui dont l'amour-propre d'auteur est si vif, qui se cite à tout propos, qui s'irrite d'un de ses vers mal lu (5, 391), qui trouve comme à point nommé dans l'assistance des compères pour lui passer ses ouvrages d'histoire naturelle (36, 478), il aurait laissé perdre pour son entourage les plus précieux trésors de son art subtil et raffiné? N'est-il pas plus simple et plus vraisemblable d'admettre qu'au moment où Apulée eut à se défendre du crime de magie, les *Métamorphoses* n'étaient pas encore composées?

Ceux qui persistent à voir dans les *Métamorphoses* une œuvre de jeunesse, antérieure à l'*Apologie*, s'efforcent bien de résoudre la difficulté, mais la diversité même des explications suffirait déjà à en diminuer la valeur.

Pour les uns[1], Apulée avait bien composé son roman, mais l'avait gardé en portefeuille, et ne devait le publier que plus tard. Admirable modestie, dont on ne nous dit pas la raison : jusqu'à présent nous l'avions vu moins réservé, et plus pressé de livrer ses écrits au public. On ajoute parfois qu'Apulée, assagi, et de diable

[1] Cf. Hildebrand p. XXV sq.

s'étant fait ermite, rougissait, comme d'un péché de jeunesse, d'une œuvre dont la légèreté lui paraissait peu compatible avec sa dignité de philosophe. Il est d'autant plus surprenant qu'il ait attendu d'être philosophe pour en entreprendre la publication. Et d'ailleurs, l'*Apologie* nous le montre-t-elle si gêné de prendre à son compte des épigrammes décidément un peu lestes?

On a dit encore : les *Métamorphoses* avaient paru au moment du procès, mais elles avaient paru sans nom d'auteur, ou sous un pseudonyme[1]. C'est une hypothèse, rien de plus. Admettons toutefois qu'Apulée ait d'abord hésité à prendre ouvertement la responsabilité d'une œuvre de début : au moment du procès, il n'avait plus les mêmes raisons de se montrer discret. On a peine à concevoir qu'Apulée, devenu un homme grave et un personnage de marque, se soit décidé à signer son œuvre, si, avant le procès, des scrupules de timidité, de prudence ou de dignité lui interdisaient de l'avouer[2].

Faut-il croire enfin que les *Métamorphoses*, écrites et publiées à Rome, n'avaient pas encore passé la mer[3]? Et qu'attendaient-elles pour le faire? Apulée, nous l'avons vu, avait quitté Rome depuis plusieurs mois, plusieurs années peut-être. On était curieux dans les provinces de ce qui y paraissait. Les œuvres de Pline se vendaient à Lyon, les épigrammes de Martial à Vienne[4]. Un centre littéraire comme Carthage devait se tenir au courant des dernières nouveautés, et les relations étaient fréquentes entre Oea et la capitale de la proconsulaire. Au besoin, Apulée se serait

---

[1] Cf. Rohde, Rh. M. XL, p. 87 sq. Buerger, Hermes XXIII, 1888, p. 495 sq. — Schanz, *Roem. Litt.* III², p. 107.

[2] Remarquons que ces explications reposent sur une pétition de principe : la jeunesse d'Apulée, au moment où il est censé avoir composé les *Métamorphoses*, est l'argument dont on se sert pour rendre compte des conditions dans lesquelles elles furent publiées. — A l'appui de l'hypothèse suivant laquelle les *Métamorphoses* auraient d'abord paru sans nom d'auteur, on remarque que le ms. qui fait autorité (*Laurentianus* 68, 2 [F]) ne nomme Apulée dans aucune des souscriptions des *Métamorphoses*, tandis que son nom figure dans la souscription des deux livres *de Magia* et des quatre livres des *Florida*. L'argument est plus sérieux ; mais il ne suffit pas à lui seul, et ne saurait servir que de confirmation à d'autres arguments positifs.

[3] Rohde, *ibid.*

[4] Plin. *Ep.* IX, 11. Martial. VII, 88. Cf. VIII, 72.

chargé de suppléer à l'ignorance ou à l'indifférence de ses compatriotes.

Il y a d'ailleurs des raisons de penser que c'est bien en Afrique, et non à Rome, que les *Métamorphoses* virent le jour. Apulée fut de son vivant et resta jusqu'à la fin de la domination romaine un des écrivains les plus populaires de l'Afrique ; c'était une gloire locale que le particularisme provincial pouvait avec orgueil opposer aux grands noms de Rome ; et dans sa célébrité les *Métamorphoses* entraient pour une bonne part. Quelques années au plus après sa mort, peut-être même avant, Clodius Albinus, qui avait des prétentions littéraires, charmait ses loisirs par la lecture des *Métamorphoses*. S'il faut en croire son biographe Capitolin (*Alb.* 12, 12), Septime Sévère lui reprochait, dans une lettre au sénat, de s'être laissé vieillir « neniis quibusdam anilibus occupatus, inter Milesias Punicas Apulei sui et ludicra litteraria ». L'intention n'est guère douteuse : Septime Sévère confond dans un même mépris le général romain qui passe le temps en amusements frivoles, et les contes galants où son compatriote Apulée unit à la barbarie punique la mollesse efféminée et la polissonnerie de la fable milésienne. « Milesiae Punicae » ! Apulée en eût bondi d'indignation. Mais pour que l'expression ait un sens, il faut bien admettre que les *Métamorphoses* passaient pour un produit du sol africain.

Remarquons en outre que les auteurs qui parlent d'Apulée sont presque tous africains. Lactance le nomme à deux reprises, à côté d'Apollonius de Tyane, comme un magicien en renom[1]. Augustin le cite fréquemment, le réfute[2], fait allusion, comme à des choses connues, à son procès (*C. D.* VIII, 19) ou à sa prétendue métamorphose en âne (*C. D.* XVIII, 18 ; p. 278 Domb.) et le considère comme un auteur en vogue parmi ses compatriotes : « Apuleius qui nobis Afris Afer est notior. » (*Ep.* 138, 19) Il

---

[1] *Inst. diu.* V, 3, 7 : «Idem (Hierocles) cum facta eius mirabilia destrueret, nec tamen negaret, uoluit ostendere Apollonium uel paria uel etiam maiora fecisse. Mirum quod Apuleium praetermisit, cuius solent et multa et mira memorari. » Cf. § 21. Si Hiéroclès ne fait pas mention d'Apulée, ne serait-ce pas précisément qu'il ne le connaît pas ?

[2] *C. D.* VIII, 14 ss. IX, 3 ; 6 sq. ; 9 ; 27. XII, 10.

faut descendre jusqu'à Sidoine Apollinaire[1] pour trouver un témoignage de sa réputation hors d'Afrique. Les textes sont donc d'accord pour attester le caractère local de la popularité d'Apulée et de ses *Métamorphoses*.

En tout cas, les hypothèses proposées ont le défaut commun de n'exprimer que des possibilités, et d'être uniquement des expédients dont on ne se serait pas avisé, sans le parti pris de rendre compte malgré tout du surprenant silence d'Apulée.

Y a-t-il au moins des raisons positives de voir dans les *Métamorphoses* une œuvre de jeunesse?

Qu'il n'y soit fait allusion à aucun fait postérieur au séjour d'Apulée à Rome, cela ne prouve nullement que l'ouvrage soit de cette époque. Apulée, qui n'écrivait pas une autobiographie, était libre d'arrêter son récit où bon lui semblait.

Les *Métamorphoses*, dit encore Hildebrand (p. XXV ss.), sont d'un temps où Apulée était adonné à la magie : dans l'*Apologie* il la réprouve formellement : « Magia ista, quantum ego audio, res est legibus delegata.... igitur et occulta non minus quam tetra et horribilis. » (47, 504) Et au début : « Omne peccatum semper nefas habui. » (5, 390.) Voilà des déclarations qui ne laissent subsister aucun doute sur l'heureux changement qui s'est produit dans ses dispositions.

Mais Erwin Rohde, qui n'a rien de la candeur de Hildebrand, a cru constater, en comparant entre elles les œuvres d'Apulée, certaines différences de point de vue, et une déviation progressive dans l'orientation de son esprit. D'après Rohde (p. 86 sq.), on pourrait suivre chez Apulée une évolution intellectuelle et morale. Après ses études oratoires et philosophiques en Grèce, Apulée aurait commencé, lors de son séjour à Rome, par l'éloquence du barreau ; et cette période serait aussi celle où les préoccupations religieuses auraient tenu le plus de place dans sa vie et dans sa pensée. Le livre XI des *Métamorphoses* est tout empreint d'onction mystique : Apulée est sous l'impression récente de l'initiation.

---

[1] *Ep.* II, 9, 5 ; 10, 5. IX, 13, 3. IV, 3,1. — Chez Macrobe (*Sat.* VII, 3, 24), qui était peut-être africain, Eustathe fait allusion à Apulée en disant « uester Apuleius ». Apulée est encore nommé *Comm. in Somn. Sc.* I, 2, 8.

Plus tard, la ferveur religieuse s'attiédit; Apulée est devenu plus curieux de philosophie et de problèmes scientifiques : c'est le moment où il prononce son *Apologie*. Enfin, sans abandonner ni l'éloquence ni la philosophie, il se consacre à la vulgarisation de questions morales : c'est l'objet propre des discours dont les fragments forment le recueil des *Florides*. Telles seraient les phases successives d'un développement au début duquel il faudrait rapporter la composition des *Métamorphoses*.

Mais cette progression correspond-elle à la réalité? Les *Florides* sont d'époque diverse; et à supposer postérieurs à l'*Apologie* tous les discours dont ces fragments sont tirés, Apulée en avait prononcé auparavant qui devaient être assez semblables de forme et d'inspiration à ceux que nous connaissons. C'est par un éloge d'Esculape qu'il remporte son premier succès oratoire à Oea : il reprendra ce sujet plus tard, une fois établi à Carthage (*Flor.* 18, 91). S'il insiste dans l'*Apologie* sur ses travaux scientifiques, c'est qu'il y est amené par la nature même des faits qu'on lui reproche; mais en même temps il s'y montre dévot; sa conception de la philosophie y est la même qu'à d'autres époques de sa vie, et nous aurons l'occasion d'y relever le même goût que dans les *Florides* pour l'anecdote et les lieux communs de morale. Le discours sur le dieu de Socrate, dont la date est inconnue, concilie, dans la doctrine des démons, les croyances traditionnelles et les enseignements de la philosophie, pour finir, d'une façon assez inattendue, par de simples préceptes de morale pratique. S'il y a, d'un ouvrage à l'autre, des différences de fond et de forme — et encore faut-il se garder de les exagérer — elles résultent du genre et du sujet beaucoup plus que d'un changement dans les tendances et les dispositions de l'auteur. Evitons surtout d'établir dans sa pensée des lignes de démarcation trop accusées : ce qui lui manque le plus, c'est la netteté d'esprit et le raisonnement logique. Nous le constaterons : science, religion, philosophie — et nous pouvons dès maintenant ajouter : magie — ne sont pas pour lui des domaines distincts; les frontières en sont incertaines et flottantes, et il n'y voit en somme que des aspects différents d'un même ordre de recherches et de spéculations. En vérité, c'est peine perdue de se demander si, à tel moment de sa vie,

Apulée a été plus philosophe ou plus dévot, plus épris de science ou de morale pratique.

Dira-t-on enfin que l'imitation tient trop de place dans les *Métamorphoses* pour qu'il faille y voir autre chose qu'un essai de jeunesse? Ce serait prêter à Apulée une originalité qu'il n'a jamais eue.

B. Le livre XI.

Les arguments tirés des *Métamorphoses* elles-mêmes ont en apparence plus de valeur. Ils sont loin cependant d'être irréfutables.

On sait qu'à partir du livre XI, Apulée se substitue au héros du roman ; une onction mystique succède au badinage licencieux, et nous avertit qu'il cesse d'imiter son modèle grec : l'objet de tant de faveurs divines, ce n'est plus Lucius dans son abjection, c'est Apulée lui-même. De fictif le récit devient, selon toute apparence, conforme à la réalité.

Plusieurs traits, en effet, sont communs au héros du livre XI et à Apulée lui-même. Le narrateur ne se donne plus pour grec, mais pour originaire de Madaure (c. 27) ; il est venu à Rome, où Apulée, nous le savons, a séjourné (*Flor.* 17, 77) ; il fait allusion à ses études et à l'honneur qu'il en attend (c. 30; 27) ; comme Apulée, il passe par des initiations successives. Enfin, si le protégé d'Isis est pauvre (c. 27 sq.), tandis que Lucius est dans une position brillante (II, 3; III, 11), ce détail peut, avec quelque bonne volonté, s'appliquer à Apulée, qui avait fait quelques brèches à son patrimoine au cours de ses études et de ses voyages (*Apol.* 23, 444). La situation n'est pas présentée tout à fait dans les mêmes termes dans l'un et l'autre passage. Mais, dans l'*Apologie*, Apulée a intérêt à ne pas paraître trop pauvre ; dans les *Métamorphoses*, l'initié tient à faire valoir la grandeur de son sacrifice à la déesse ; de plus, depuis son arrivée à Rome, il est rentré, et au delà, dans ses frais.

De tout cela l'on a conclu que l'on était en droit d'appliquer à Apulée, sans avoir besoin d'autre confirmation, tout ce qui, dans ce livre[1], est personnel à l'écrivain[2]. C'est peut-être aller

[1] Au moins à partir de l'arrivée de Lucius-Apulée à Rome.

[2] Cf. Rohde, *art. cit.* p. 76 ss.

un peu loin : Apulée écrit un roman, et il a beau, vers la fin, se mettre discrètement en scène, rien ne garantit que, même alors, il n'ait pas mêlé un peu de poésie à la vérité.

Mais quand on aurait prouvé que rien n'est inventé, qu'y aurait-on gagné ? Apulée est allé à Rome après son séjour en Grèce, il s'y est fait initier à de nouveaux mystères, il y a fait de brillants débuts dans la carrière du barreau ; soit. Mais de ce qu'il rattache à cette partie de son existence l'action de son roman, quel droit a-t-on de conclure que ce soit à la même époque, pendant son séjour à Rome, qu'il l'ait composé ? Nulle part il ne donne à entendre qu'il y soit encore au moment où il parle. Dira-t-on que, dans la première ferveur de sa dévotion à Isis, il a voulu consacrer le souvenir de la métamorphose opérée par l'initiation ? Ce serait exagérer l'importance du livre XI par rapport au reste de l'ouvrage, et supposer sans vraisemblance qu'en mettant à la portée du public de langue latine le récit des aventures de Lucius, son but principal était — tel un chrétien régénéré par l'eau du baptême — de confesser sa foi nouvelle, et de dire les bienfaits de sa divine protectrice. Au moins s'est-il bien amusé en route, et a-t-il tenu la promesse fort peu religieuse du prologue : « Et maintenant, attention : tu ne vas pas t'ennuyer, lector intende : laetaberis. »

Faire passer le temps, n'est-ce même pas ce qu'il s'est proposé avant tout ? S'il a terminé par le récit de ses initiations successives, c'est sans doute que ces souvenirs personnels lui fournissaient un dénouement neuf et original, où son goût pour la galanterie, son besoin d'émotion religieuse et son amour du merveilleux trouvaient ensemble à se satisfaire [1]. Mais quelle nécessité pour cela que le récit fût contemporain des faits ? Est-ce le ton qui l'indique ? C'est affaire d'impression : méfions-nous des impressions, et reconnaissons bonnement que le ton est celui d'une narration, et que rien n'y révèle si les faits rapportés sont anciens ou récents.

---

[1] Bien entendu, je ne songe pas pour cela à nier la tendance religieuse du roman. Reitzenstein (*Hellenist. Wundererz.* p. 34) a rapproché très heureusement les caractères des *Métamorphoses* de ceux de l'« arétalogie », où il montre que le désir d'édifier se conciliait parfaitement avec celui d'amuser.

Un mot, un seul, peut être invoqué pour prouver qu'Apulée écrit à Rome et s'adresse à des lecteurs romains. Parlant de son arrivée à Rome, il dit : « sacrosanctam istam ciuitatem accedo. » (XI, 26.) « Iste », fait-on remarquer, est pris ici, dans son sens propre, comme pronom de la seconde personne[1]. Mais ce n'est pas là un usage constant : *iste* n'a souvent chez Apulée que la valeur d'un simple démonstratif[2] ; et rien n'indique qu'il en soit autrement ici. D'ailleurs, même si par « istam ciuitatem » on entend « votre cité », s'ensuit-il nécessairement que l'auteur s'adresse exclusivement aux habitants de la capitale, et soit en séjour à Rome au moment où il écrit? Si Rome était le centre du monde civilisé, elle était plus spécialement la patrie commune de tout ce qui, dans le monde, parlait latin ; l'hellénisme conservait, du fait de sa langue et de ses traditions, une manière d'unité nationale, et restait davantage à l'écart. Or, dans ce livre XI, le passage de Lucius à Apulée est difficile à saisir ; il est impossible de toujours marquer d'une manière précise à quel moment la personnalité d'Apulée se dégage de celle de Lucius, jusqu'à quand et dans quelle mesure elles se superposent et peut-être se confondent. Le Grec Lucius, s'adressant à des lecteurs de langue latine, même s'ils ne sont pas habitants de Rome, peut fort bien appeler la capitale de l'empire « istam ciuitatem ». Et l'expression se comprendrait aussi de la part d'Apulée lui-même, qui présente aux Latins un roman grec, et les initie en quelque sorte à la fable milésienne. Fier de son égale facilité à parler grec et latin, Apulée, nous le verrons, aime à se poser

---

[1] Rohde, *art. cit.* p. 80 sq. — Cf. *Flor.* 1,3 : « mihi ingresso sanctissimam istam ciuitatem ». Mais là c'est de la circonstance même que se déduit le sens du démonstratif.

[2] Voici quelques exemples pris au hasard des deux emplois de *iste* chez Apulée. 1° *Iste* employé comme pronom de la 2e personne : *Flor.* 1,3; 2,7 (p. 146, 13 Vl.); 9,31 (p. 156,9) (et encore parce qu'au style direct on dirait : quid istud est ?); 39 (p. 159, 13); 40 (p. 160, 2); *Met.* IV, 31 (p. 99,4 H). 2° *Iste* simple démonstratif : *Flor.* 2,6 (p. 146, 3 Vl.); 8 (p. 146, 17); 3, 10 (p. 147, 16); 16, 72 (p. 173, 16); 18, 84 (p. 179, 13); *de deo Socr.* 6, 132 (p. 13, 19 Th.); *Met.* IV, 31 (p. 99, 7 H.). Quant au passage qui nous occupe, qu'on le relise sans parti pris : on verra difficilement, je crois, dans « sacrosanctam ciuitatem » autre chose qu'une périphrase pour « Romam », qui figure trois lignes plus haut.

en intermédiaire entre les deux civilisations et les deux littératures. Dans les *Métamorphoses*, cette intention n'est pas douteuse.

C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on lit la préface de l'ouvrage, dont on a fait, bien à tort, et par une interprétation abusive, une des pièces importantes de ce débat.

C. Le prologue.

Celui qui, dans ce prologue, prend la parole en son propre nom, réclame d'avance l'indulgence du lecteur pour ses impropriétés et ses exotismes de langage. Le latin n'est pas sa langue maternelle; il l'a appris, appris à grand peine, et craint de faire encore des fautes.

De là les conclusions les plus fantaisistes. Le latin, nous dit-on, est pour Apulée une langue apprise ; il lui fallait un séjour à Rome pour s'en rendre complètement maître; et encore son style, fortement teinté d'« africitas », trahit-il toujours son origine; les *Métamorphoses*, de son propre aveu, datent d'une époque où il ne se sentait encore qu'à moitié sûr de lui ; c'est donc une œuvre de début. Or chacun sait ce que valent de telles précautions oratoires. Ces protestations de modestie sont continuelles chez les auteurs anciens. Personne ne songeait à les prendre au sérieux ; c'étaient des formules, rien de plus [1].

Il semble d'ailleurs que, pour raisonner de la sorte, il faille n'avoir pas lu une ligne des *Métamorphoses*, tant Apulée y déploie de souplesse et de virtuosité, tant il s'y montre au fait de toutes les finesses, de toutes les roueries d'une langue savante et compliquée.

En effet, répond Rohde, mais précisément la surabondance, la fantaisie déréglée du style des *Métamorphoses* trahit l'ivresse d'un écrivain qui prodigue des richesses nouvellement acquises. Apulée, manifestement, s'essaie pour la première fois

---

[1] Par exemple le « incondita ac rudi uoce » de Tacite (*Agr.* 3). C'est ainsi encore que Fronton (p. 242 Naber) s'excuse d'avance de laisser échapper peut-être une expression peu attique ; car il est, dit-il, « Λίβυς τῶν Λιβύων τῶν νομάδων. »

en latin : l'*Apologie* et les *Florides* témoignent de bien plus de maturité. En réalité, il n'y a guère d'indications chronologiques à tirer de ces différences de style : comme Rohde le remarque lui-même, la langue littéraire, chez les anciens, était chose apprise, artificielle, et pouvait varier, chez un même auteur, avec les genres et les sujets[1].

Mais le soin que prend Apulée de s'excuser d'avance des fautes qu'il pourrait commettre, ne s'explique, d'après Rohde, que si Apulée s'adresse à un public dont l'usage et le goût faisaient loi en matière de langage. Apulée, à la vérité, avait appris le latin en Afrique; aussi dit-il seulement qu'à Rome il s'y est perfectionné (excolui) : par où il faut entendre que ce qu'Apulée a appris à grand peine (aerumnabili labore) et par ses propres forces (nullo magistro praeeunte), c'est la langue littéraire, cette langue savante et artificielle dont le maître incontesté était alors Fronton.

On pourrait objecter qu'Apulée n'est pas un disciple authentique de Fronton, beaucoup plus puriste, et d'une plus laborieuse affectation de simplicité; que la modestie de ce début s'accorde mal avec les succès oratoires dont il se félicite à la fin du livre XI; qu'on ne voit pas pourquoi, dans les écoles africaines, n'auraient pas régné, dans une certaine mesure au moins, les modes imposées par l'illustre citoyen de Cirta[2]; que la plupart enfin des écrivains du temps sont originaires d'Afrique, et ne paraissent pas avoir eu tant de peine à apprendre le latin de Rome.

Mais surtout, il faudrait commencer par expliquer de quel droit l'on affirme que celui qui parle ici, c'est Apulée de Madaure. Si c'est lui, pourquoi se donne-t-il comme grec? Parce que, le grec est, avec le punique, la première langue qu'il ait parlée? Mais tout au plus pourrait-on admettre qu'il apprit le grec en même temps que le latin. Né dans une colonie romaine, élève des écoles de Carthage, il a dû parler le latin de

---

[1] C'est un point sur lequel Norden (*Kunstprosa*) insiste à plusieurs reprises et à très juste titre, malgré quelques conclusions un peu absolues.

[2] « Cirtensis noster ». (Min. Fel. *Oct.* 9, 6.)

bonne heure, dès son enfance probablement. D'ailleurs, l'auteur ne se borne pas à dire que le grec est sa langue : il déclare d'une façon très précise que la Grèce est sa patrie d'origine, et que c'est en Grèce qu'il a appris le grec. « Hymettos Attica et Isthmos Ephyrea et Taenaros Spartiaca, glebae felices aeternum libris felicioribus conditae, mea uetus prosapia est. Ibi linguam Attidem primis pueritiae stipendiis merui. »

Assurément, nous répond-on ; mais est-il si malaisé de distinguer ce qui s'applique à Lucius et ce qui s'applique à Apulée? Il fallait la lourdeur et l'épaisseur d'esprit des modernes[1] pour confondre les deux personnages. Voilà qui est vite dit. Passe encore pour nous, qui connaissons jusqu'à un certain point la vie d'Apulée ; mais les lecteurs auxquels il s'adressait n'étaient pas obligés d'en savoir autant : le moyen pour eux de comprendre et d'expliquer ces allusions voilées? Au livre XI, quand Apulée entre en scène, il a soin, tout au moins, par quelques indications discrètes, de nous mettre sur la voie : ici il aurait fait tout ce qu'il fallait pour dérouter et pour mystifier. Lucius raconte lui-même ses aventures et parle à la première personne : c'est ce qui rend facile et insensible, à la fin du roman, la transition de Lucius à Apulée, du héros à l'auteur. Mais que, dans l'espace de dix lignes, certains détails s'appliquent à Lucius et d'autres à Apulée; que celui qui déclare être un latiniste novice, ce soit Apulée l'Africain, et que le même pronom « je » désigne Lucius quand, dans la phrase précédente, il explique, en disant qu'il est grec, cette ignorance du bel usage — voilà des distinctions d'une telle subtilité que, pour les accepter, il faut être décidé à considérer comme allant de soi qu'Apulée, dans le prologue des *Métamorphoses*, parle en son propre nom. Or rien n'est moins évident, et, pour un lecteur non prévenu, les choses s'expliquent beaucoup plus simplement.

Relisons du reste le passage controversé :

« At ego tibi sermone isto Milesio uarias fabulas conseram

---

[1] « γραμματικὴ παχύτης » (Rohde).

auresque tuas beniuolas lepido susurro permulceam — modo si papyrum Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreueris inspicere —, figuras fortunasque hominum in alias imagines conuersas et in se rursum mutuo nexu refectas ut mireris. Exordior. Quis ille? Paucis accipe. Hymettos Attica et Isthmos Ephyrea et Taenaros Spartiaca, glebae felices aeternum libris felicioribus conditae, mea uetus prosapia est. Ibi linguam Attidem primis pueritiae stipendiis merui. Mox in urbe Latia aduena studiorum Quiritium indigenam sermonem aerumnabili labore nullo magistro praeeunte aggressus excolui. En ecce praefamur ueniam, siquid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero. Iam haec equidem ipsa uocis immutatio desultoriae scientiae stilo quem accessimus respondet. Fabulam Graecanicam incipimus. Lector intende : laetaberis. »

Apulée débute comme si, au milieu d'un entretien déjà commencé, un nouvel interlocuteur prenait à son tour la parole [1] : « Eh bien! moi, je vais vous dire quelques contes milésiens, et vous émerveiller par le récit de fabuleuses métamorphoses. » « Sermone Milesio » [2], « uarias fabulas », sont deux expressions qui s'expliquent et se complètent l'une l'autre : la variété des sujets et le passage capricieux de l'un à l'autre était un des caractères de la fable milésienne.— « A qui ai-je affaire ? » demande le lecteur. Et l'autre se présente. Il est grec ; c'est dans la Grèce, sa patrie, qu'il a d'abord manié la langue des lettres [3] ; puis il est venu à Rome; il a appris le latin à grand peine et sans maître, et il s'excuse auprès du lecteur des impropriétés qui pourraient encore lui échapper. Aussi bien, ajoute-t-il, le passage d'une langue à l'autre correspond à la variété des récits qu'on va lire [4].

---

[1] Cf. Xenoph. *Conu.* I. *Rp. Lac.* I. « Incipit quasi alii aliud lectori proposuerint. » (Leo, Hermes XL, 1905, p. 605.)

[2] Leo (*l. l.*) entend *isto* comme pronom de la seconde personne; c'est l'histoire écrite sur le papyrus que le lecteur tient entre les mains.

[3] « Linguam Attidem » = « Graecam » (Van der Vliet, Hermes XXXII, 1897, p. 80). Cf. *de Mundo*, 10, 311 : « Atticorum lingua. »

[4] « Desultoriam scientiam.... eius dicit qui multas res sciat quarum ab alia ad aliam transiliat. » (Leo *l. l.*)

C'est donc une histoire tirée du grec qu'il va raconter en latin[1]. Et il commence.

Si maintenant nous nous demandons à notre tour : « Quis ille? quel est donc celui qui nous tient ce langage? » il n'est pas nécessaire, semble-t-il, d'aller chercher bien loin la réponse : c'est celui qui, prenant la parole au début, va la garder jusqu'à la fin du roman proprement dit, c'est Lucius, le héros des aventures merveilleuses qu'on nous annonce. Mais précisément parce que Lucius raconte sa propre histoire, le héros et l'auteur ne font qu'un, au moins en apparence : tout ce qui les distingue, c'est que tantôt l'un, tantôt l'autre, pourra passer au premier plan. Ici, c'est à Lucius auteur plus qu'à Lucius héros du roman que nous avons affaire. Ou, si l'on préfère, celui qui, dans ce prologue, s'adresse au lecteur, celui qui se risque à ouvrir à un genre nouveau l'accès de la littérature latine, c'est l'auteur, l'auteur considéré comme un être plus abstrait, plus imprécis que le bel adolescent changé en âne, et qui ne doit pas faire songer davantage à Apulée de Madaure, personnage réel et concret.

Rien donc ne nous contraint, et beaucoup de raisons nous empêchent d'appliquer à Apulée lui-même les déclarations de ce début ; il faut renoncer à y trouver aucune indication personnelle, aucun renseignement biographique, et, par conséquent, à en tirer aucune lumière sur la date, même approximative, de l'ouvrage[2].

Avons-nous le droit maintenant de tenir pour démontré que les *Métamorphoses* soient postérieures à l'*Apologie?* Non, sans doute; mais le contraire l'est encore moins, et cela doit suffire. Jusqu'à plus ample informé, nous nous refuserons donc à admettre que ce roman, où le merveilleux le dispute à la galanterie,

[1] D'après Buerger (Hermes XXIII, 1888, p. 493) « fabula graecanica » ne signifie pas autre chose que « sermo Milesius. » Apulée n'aurait pas d'avance déprécié son œuvre en la donnant pour une traduction. Tout ce qu'on peut dire, me semble-t-il, c'est qu'Apulée ne précise pas. Celui qui parle est grec, et il va raconter une histoire de chez lui. (En y ajoutant peut-être une donnée alexandrine : cf. Lafaye, *Div. d'Alex.*, p. 77).

[2] Van der Vliet (*Die Vorrede der Apuleischen Metamorphosen*, Hermes XXXII, 1897, p. 77 ss.) paraît avoir entrevu la vraie signification de ce prologue. L'explication la plus plausible est donnée par Buerger (*Zu Apuleius*, Hermes XXIII, 1888, p. 489 ss.) et par Leo (*ibid.* XL, 1905, p. 605 ss.).

fût au nombre des méfaits d'Apulée à l'époque où celui-ci se vit intenter un procès de magie[1].

3

LE PROCÈS : ORIGINE ; CIRCONSTANCES DIVERSES

Il n'en fallait pas tant d'ailleurs pour motiver et justifier une semblable accusation. Les plus légers indices constituaient des présomptions suffisantes en un temps où la croyance à la magie était universellement répandue. Il n'est pas besoin d'invoquer ici l'ignorance et la superstition : les hommes les plus éclairés et les plus indépendants partageaient sur ce point les préjugés de la foule; les plus hardis ne s'affranchissaient pas entièrement de la crainte inspirée par l'action mystérieuse des gestes consacrés et des incantations. Les témoignages en sont nombreux, et les lois qui, des Douze Tables à Justinien, punissent la magie, ne font que traduire le sentiment général. On sait quel parti les poètes grecs et latins ont tiré de la magie, surtout de la magie amoureuse : le rôle qu'ils lui prêtent est moins éloigné de la réalité qu'on ne serait tenté de le croire, et répondait à des préoccupations qu'eux-mêmes partageaient souvent[2]. Les maléfices dont il est souvent question dans les controverses des déclamateurs n'avaient pas seulement un intérêt

---

[1] R. Hesky (*Zur Abfassungszeit der Metam. des A.*, Wiener Studien XXVI, 1904, p. 71 ss.) croit pouvoir fixer approximativement la date des *Métamorphoses*. On lit (*Met.* I, 6) : « liberis tuis tutores iuridici prouincialis decreto dati. » Il s'agirait des *iuridici* qui furent institués par Marc-Aurèle, et qui comptaient au nombre de leurs attributions la nomination des tuteurs. Les *Mét.* auraient donc été composées après l'avènement de Marc-Aurèle. Il n'est cependant pas absolument certain que *iuridicus* soit pris ici dans ce sens spécial. — Si les *Métamorphoses* sont postérieures à l'avènement de Marc-Aurèle, elles le sont aussi, d'après H., à la mort de Lucius Vérus, et dateraient au plus tôt, par conséquent, de l'année 169. Apulée, en effet, ne dit jamais « Caesares », mais toujours « Caesar » ou « princeps », au singulier. (*Met.* III, 29. VII, 6; 7. IX, 42.) Cet argument est beaucoup plus faible. Pourquoi Lucius ne se servirait-il que d'expressions convenant au moment où écrit Apulée ? N'oublions pas d'ailleurs qu'Apulée a un modèle. Ps. Lucien, dans le passage correspondant à *Met.* III, 29 (*Asin.* 16) dit aussi, au singulier, Καῖσαρ.

[2] Voy. Bruns, *Der Liebeszauber bei den augusteischen Dichtern* (Vortraege und Aufsaetze, p. 321).

romanesque. « Defigi diris deprecationibus nemo non metuit », dit Pline (*N. H.* XXVIII, 19), au témoignage duquel un homme aussi dégagé des superstitions populaires que l'était César, ne manquait pas, quand il montait en voiture, de répéter trois fois une formule contre les accidents[1].

Sous l'empire, à mesure que se popularisent les cultes orientaux, la croyance à la magie exerce sur les esprits, toujours plus avides de merveilleux, une influence croissante ; les philosophes n'y échappent pas plus que les autres ; elle s'incorpore aux doctrines professées dans les sectes d'origine pythagoricienne et platonicienne. L'Afrique paraît d'ailleurs avoir été l'une des régions où les pratiques magiques étaient le plus en honneur, à en juger par la guerre incessante que saint Augustin devait faire à cette survivance du paganisme parmi les fidèles d'Hippone.

Aussi une accusation de magie, reposant ou non sur des faits, formulée devant les tribunaux ou colportée seulement par la médisance, était-elle chose courante, et pouvait-elle compter sur un accueil facile. Le procès d'Apulée n'est pas un cas isolé. Faut-il citer des exemples ? Ils sont dans toutes les mémoires. Chacun connaît — elle est classique — l'histoire de ce Furius Crésimus, que des voisins, jaloux de la fertilité de ses champs, accusèrent de détourner leurs récoltes à son profit par des moyens magiques, « ceu fruges alienas perliceret ueneficiis. » Cité devant le peuple, le laboureur amène avec lui ses esclaves, gars solides et de belle mine, ses bêtes bien nourries, ses instruments aratoires, et les présentant à ses juges : « Voilà, Quirites, s'écrie-t-il, mes charmes et mes maléfices. Encore ne puis-je vous montrer mes sueurs et mes veilles. » Il fut, ajoute l'historien, acquitté à l'unanimité[2].

Une affaire autrement grave passionna l'opinion sous Tibère : le procès de Pison, soupçonné d'avoir eu recours, pour se débarrasser de Germanicus, non seulement au poison (dont l'emploi était, depuis Sylla, assimilé à la magie), mais aux

---

[1] « Caesarem dictatorem post unum ancipitem uehiculi casum ferunt semper, ut primum consedisset, id quod plerosque nunc facere scimus, carmine ter repetito securitatem itinerum aucupari solitum. » (Plin. *N. H.*, XXVIII, 21).

[2] Plin. *N. H.* XVIII, 41 (d'après Calpurnius Piso).

imprécations et aux « défixions ». Soupçon fondé, selon toute apparence, car « on trouvait, dit Tacite, dans le palais, à terre et autour des murs, des lambeaux de cadavres arrachés aux tombeaux, des formules d'enchantements et d'imprécations, le nom de Germanicus gravé sur des lames de plomb, des cendres humaines à demi brûlées et trempées d'un sang noir, et d'autres symboles magiques, auxquels on attribue la vertu de dévouer les âmes aux divinités infernales [1]. » « Le crime de poison, ajoute le même historien, fut le seul dont il parût s'être justifié [2]. »

Sous l'empire, comme nous le verrons, les consultations de Chaldéens étaient punissables au même titre que les pratiques magiques. Septime Sévère eut, sous Commode, à se justifier de ce crime [3] : il y réussit, et, s'il faut en croire Spartien, l'auteur de la calomnie fut mis en croix.

Dans la plupart des cas cependant, tout se réduisait à des rumeurs et à des commérages ; et c'était naturellement dans la masse inculte que de tels bruits prenaient le plus facilement naissance et trouvaient le plus de crédit.

Les philosophes étaient particulièrement exposés à se voir accusés de magie. Il faut avouer d'ailleurs qu'ils y prêtaient le flanc. Au temps d'Apulée, comme aux siècles suivants, par leur genre de vie, leurs étranges spéculations, les airs de prophètes et de thaumaturges qu'ils affectent volontiers, ils semblent prendre à tâche de justifier les soupçons d'une superstition ombrageuse — pour ne rien dire de ceux qui, tout simplement, se livrent à la magie.

Mais, sans aller jusque-là, tout savoir dépassant la moyenne, toute supériorité intellectuelle était facilement suspecte, et l'on avait vite fait de l'attribuer à une alliance coupable avec des puissances ténébreuses. C'est de la sorte, par exemple, que furent expliqués plus d'une fois les succès oratoires de sophistes en renom [4].

---

1 *Ann.* II, 69 (trad. Burnouf).

2 « Solum ueneni crimen uisus est diluisse. » (III, 14).

3 « Quasi de imperio uel uates uel Chaldaeos consuluisset. » (Spart. *Seuer.*, 4, 3).

4 Cf. Philostr., *V. S.*, II, 10, 6 (p. 94 Kayser).

Faut-il s'étonner que les chrétiens aient souvent passé pour magiciens ?[1] Aux prodiges des païens ils opposaient leurs miracles ; aux oracles des faux dieux, leurs prophéties. Ils croyaient à l'existence des dieux du paganisme[2], mais voyaient en eux des démons, qu'ils se vantaient de mettre en fuite et de réduire au silence[3]. Ce pouvoir de troubler la religion établie, de faire taire les oracles, les païens l'attribuaient à des génies mauvais. On sait d'ailleurs que certaines sectes gnostiques pratiquaient la magie. Cyprien cherche des inspirations dans l'extase des enfants[4], et croit à la lécanomancie. L'exorcisme pouvait passer à bon droit pour un acte magique. L'extraordinaire endurance enfin des martyrs, où les chrétiens voyaient la preuve d'une assistance divine, était souvent mise par leurs adversaires sur le compte des sortilèges[5].

Quoi de surprenant, dès lors, si un homme comme Apulée, par son affectation de singularité, son besoin irrésistible d'attirer l'attention et d'étonner son monde, ses airs inspirés, et cette science qui s'entourait volontiers de quelque apprêt et de quelque mystère, donna prise à des soupçons, aussi complaisamment accueillis que facilement éclos? La croyance générale au merveilleux, l'ignorance toujours prompte à se méfier de ce qui échappe à sa compréhension, une jalousie que ses succès oratoires, prétend-il, lui avaient déjà suscitée à Rome[6] — c'était plus qu'il n'en fallait pour donner corps à des rumeurs qui renfermaient peut-être une part de vérité, et qui, propagées d'abord en sourdine, allèrent grossissant, pour aboutir enfin à un procès criminel devant le tribunal du gouverneur romain.

Par quel concours de circonstances il se trouvait avoir cette

---

[1] Cf. Le Blant, *Notes sur les bases juridiques des procès dirigés contre les martyrs*. Paris, 1866. — *Recherche sur l'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens*. (Mém. de la Soc. des antiquaires, t. 31, p. 2). — Suet. *Nero*, 16 : « Superstitio malefica ».

[2] Euseb. *P. E.*, IV, 10.

[3] Tert. *Apolog.*, 23.

[4] Cypr. *Epist.*, 16, 4.

[5] *Passio S. Agnetis*, (Acta ss., juillet ; t. II, p. 228). Cf. Allard, *Perséc. pendant les deux premiers siècles*[2], p. 235.

[6] *Metam*, XI. 30.

affaire sur les bras, c'est ce qu'Apulée nous apprendra lui-même. Rappelons provisoirement en deux mots l'origine du procès.

Apulée est de passage à Oea ; le hasard l'a amené à y prolonger son séjour bien au delà de ses prévisions, quand le bruit se répand de son prochain mariage avec une riche veuve de l'endroit, Pudentilla, mère de son ancien condisciple Pontianus. Aussitôt, vive émotion dans la famille du premier mari, qui se croit, à tort ou à raison, menacée dans ses intérêts. Le plus acharné, c'est Sicinius Emilianus, beau-frère de Pudentilla, et, avec lui, un certain Rufinus, dont Pontianus doit épouser la fille, et qui n'entend pas laisser passer la fortune en des mains étrangères. A eux deux, ils mettent tout en œuvre pour empêcher le mariage de s'accomplir, montent la tête à Pontianus et à son frère, et vont répétant à qui veut l'entendre que Pudentilla ne dispose pas d'elle librement, qu'elle est ensorcelée, qu'Apulée a surpris et forcé par des maléfices un consentement que sans cela il n'eût jamais obtenu : ils en ont d'ailleurs entre les mains une preuve matérielle et irréfutable, une lettre où Pudentilla avoue elle-même qu'elle est sous l'empire d'une force qui égare ses sens et enchaîne sa volonté. A ces propos, les gens étaient tout disposés d'avance à prêter une oreille complaisante : on s'en doutait bien, que cet Apulée s'adonnait aux arts magiques ; et chacun, retrouvant comme à point nommé dans ses souvenirs quelque anecdote qui confirme les soupçons de tous, travaille à constituer le dossier de racontars et de commérages sur lequel se fondera l'acte d'accusation. Le mariage, cependant, avait eu lieu. Mais la médisance ne désarmait pas ; elle aggravait au contraire, en les amplifiant, les bruits perfidement semés ; Apulée n'était plus seulement un magicien malfaisant et redoutable : si Pontianus, marié de la veille, était mort au retour d'un voyage à Carthage (96, 590), son beau-père n'était pas étranger à sa fin prématurée (1 ; 2, 378). Ce sont ces insinuations qui, produites au grand jour dans une circonstance spéciale, donnèrent naissance au procès.

Le proconsul d'Afrique, Claudius Maximus, en tournée dans

sa province[1], se trouvait à Sabrata pour y tenir son *conuentus*. C'est là que s'étaient rendus les habitants soit d'Oea, soit des autres localités de la région, qui avaient quelque intérêt à défendre ou quelque affaire à plaider[2]. Apulée était du nombre ; il plaidait pour sa femme contre les Granius : le nom de la partie adverse, voilà tout ce que nous savons de ce procès, dont rien ne nous laisse deviner la nature et l'objet. Or les avocats d'Emilianus s'étaient donné le mot, et interrompant brusquement la plaidoierie commencée, les voilà qui se mettent à invectiver Apulée, en rééditant les vieilles injures : magicien, assassin de son beau-fils[3]. Etaient-ils là pour soutenir les intérêts d'Emilianus dans quelque autre affaire? S'agit-il seulement des avocats ordinaires et attitrés de ce vieux paysan toujours en procès? Apulée ne le dit pas, et nous ne savons pas davantage si c'étaient eux également qui plaidaient pour les Granius contre Pudentilla. Il est probable cependant qu'ils se trouvaient dans l'assistance, et qu'Emilianus les avait postés là pour ameuter l'opinion en provoquant un scandale. Car, s'il faut en croire Apulée, Emilianus ne pensait pas aller plus loin ; content de nuire à son ennemi — Apulée va jusqu'à dire qu'on a proféré contre lui des menaces de mort[4] —, il n'osait pas se hasarder à le traduire en justice, bien que sans doute ce ne fût pas l'envie qui lui en manquât.

---

[1] Cf. *Flor.* 9, 39 (au proconsul Sévérianus) : « Eo tempore quo prouinciam circumibas. »

[2] Il est hors de doute que le procès d'Apulée s'est plaidé à Sabrata. Cf. 59, 524 : « hic Sabratae », leçon des mss., que les anciens éditeurs ont corrigée sans l'ombre de raison. Tout montre d'ailleurs qu'Apulée ne prononce pas son discours à Oea. 59, 526 : « Interroga an hic Iunium Crassum Oeensem uiderint. » 63, 534 : « Iussi, curriculo iret aliquis et ex hospitio meo Mercuriolum afferret, quem mihi Saturninus iste Oeae fabricatus est. » Il est vrai qu'Apulée produit 14 témoins qui ont été cités l'avant-veille seulement (nudius tertius) et qui se trouvaient à Oea (44, 500). Mais la distance de Sabrata à Oea par le littoral étant d'environ 49 milles (Tissot, *Géogr. comp.* II, p. 212/3), il était parfaitement possible en deux jours de les faire venir. Un autre témoin se trouve à cent milles du lieu du procès (44, 501) ; aussi n'a-t-il pu arriver encore ; mais on l'a envoyé chercher, ce qui semble indiquer que l'on compte encore sur sa présence avant la fin des débats.

[3] « De composito necopinantem patroni eius incessere maledictis et insimulare magicorum maleficiorum ac denique necis Pontiani priuigni mei coepere. » (1, 378).

[4] 66, 538 (p. 74, 14 H.) ; 78, 560 (p. 87, 3 H.)

Mais Apulée n'entend pas rester sous le coup de ces calomnies, d'autant plus perfides qu'elles n'engagent pas la responsabilité de leurs auteurs ; il veut un débat contradictoire qui lui donne le moyen d'établir son innocence une fois pour toutes, et, prenant les devants, il met les faiseurs de tapage en demeure de transformer leurs médisances en une accusation en règle [1]. Le proconsul, impatienté [2], intervient à son tour. Emilianus s'exécute, et dépose une plainte [3] ; mais il n'y mentionne que le crime de magie, oubliant soudain le meurtre de Pontianus, dont tout à l'heure encore il faisait tant de bruit [4]. Et c'est ainsi que le procès s'était engagé, presque du jour au lendemain [5].

Encore l'accusateur malgré lui n'ose-t-il pas prendre à son compte les risques de l'accusation ; il déclare n'agir qu'au nom et comme représentant de son jeune neveu, Sicinius Pudens : moyen commode, prétend Apulée, d'attaquer sans s'exposer, et de se soustraire au châtiment dont la loi menaçait l'auteur d'une plainte calomnieuse [6].

---

[1] « Quae ego cum intellegerem non tam crimina iudicio quam obiectamenta iurgio prolata, ultro eos ad accusandum crebris flagitationibus prouocaui. » (1, 378).

[2] « Cum te quoque acrius motum uideret. » (*ibid.*)

[3] « Ad suscribendum compellitur. » « Dat libellum. » (2, 379). Quelques mots du *libellus* sont reproduits c. 102/3, p. 602 : « Hunc ego, domine Maxime, reum apud te facere institui... plurimorum maleficiorum et manifestissimorum. »

[4] 1, 378/9, (p. 1 sq. H.)

[5] « Accusatio temeraria et repentina » (44, 500). Le magistrat qui présidait fixait le jour du procès ; c'était en général le 10e ou le 30e à dater de celui où la plainte avait été déposée ; mais il pouvait arriver aussi que le procès commençât immédiatement (Mommsen, *Strafr.*, p. 395 ss.) C'est ce qui se passe ici. Apulée plaide pour sa femme quatre ou cinq jours (dies quintus an sextus : 1, 378) avant de présenter sa propre défense. Sicinius dépose l'acte d'accusation le lendemain (2, 379) ; deux jours avant le plaidoyer d'Apulée (nudius tertius) on prend copie d'une pièce capitale (78, 561), l'accusation cite certains témoins (44, 500), on achète à Oea la déposition d'un autre (60, 528). Le proconsul n'était à Sabrata que de passage, et liquidait sans doute en une fois et le plus rapidement possible toutes les affaires en cours.

[6] « Dat libellum nomine priuigni mei Sicini Pudentis admodum pueri et adscribit se ei assistere, nouo more per alium lacessendi, scilicet ut obtentu eius aetatulae ipse insimulationis falsae non plecteretur. » (2, 380) Cf. 102, 602. En vertu de la loi Remmia, celui qui introduisait une accusation qu'il savait dénuée de fondement (calumnia) était noté d'infamie (Mommsen, *Strafr.*, p. 494), ce qui pouvait entraîner pour lui « l'incapacité plus ou moins totale d'ester en justice, l'inéligibilité aux magistratures et la

C'est donc Sicinius Pudens qui, officiellement, accuse Apulée [1]. Emilianus se contente de l'assister ; il a de plus un avocat, Tannonius Pudens [2], qui prononce le réquisitoire. Quant aux témoins [3], la plupart d'entre eux avaient été cités à la requête de l'accusation, encore que leurs dépositions dussent être en général plutôt favorables à l'accusé. Ce sont notamment les esclaves soit d'Apulée, soit de la partie adverse [4] ; le médecin Thémison ; Junius Crassus, propriétaire d'une maison où Apulée a, dit-on, célébré des sacrifices nocturnes (57 ss.) ; Cornelius Saturninus, qui a sculpté pour Apulée une statuette de Mer-

---

privation des droits électoraux. » (Girard, *Droit romain*[4], p. 196). Cf. Sen. *Contr.*, VII, *praef.* 7, et la note de Bornecque t. II, p. 359. Dans certains cas, la calomnie eut des conséquences encore plus graves. Cf. Spart. *Seuer.* 4, 3. Mais l'accusateur n'était pas punissable lorsque, en raison de sa jeunesse, il était réputé avoir agi sans discernement. (Mommsen *l. l.*) Aussi avait-on sans doute assez fréquemment recours au stratagème qu'emploie Emilianus ; la loi dut même, pour empêcher cette pratique, menacer du même châtiment que les calomniateurs ceux qui porteraient une fausse accusation « alieno nomine». (*Cod. Theod.*, IX, 39, 2, texte dont Godefroy, dans son commentaire, rapproche le début de l'*Apologie* d'Apulée.)

[1] Apulée en profitera pour le récuser comme témoin. (45, 502 ; p. 53, 6 H.); Cf. 87, 573

[2] *Apol.* 4, 386 ; 13,415/6 ; 33,471 ; 46,503 etc. En règle générale, l'assistance d'un avocat n'était admise que quand l'accusation était présentée par une femme ou un mineur (Mommsen, *Strafr.* p. 375). Mommsen commet d'ailleurs une légère erreur quand il dit (*ibid.* note) que Sicinius Emilianus et Tannonius Pudens assistent Sicinius Pudens en qualité de *patroni.* Le terme de *patronus* n'est jamais appliqué à Emilianus. Tannonius devait être l'un des avocats qui étaient intervenus bruyamment dans le premier procès. Mais Emilianus devait avoir eu recours également aux conseils des autres. Cf. 17, 430 (p. 20, 23 H) ; 38, 481 (p. 44, 2 H) : « patroni tui ».

[3] Sous la république, on procédait d'abord à l'audition des témoins, puis venaient les plaidoieries. Ici, conformément à l'usage qui s'établit sous l'empire (cf. Mommsen, *Strafr.* p. 432) les dépositions des témoins s'intercalent, pour confirmer les assertions de l'une ou l'autre partie, dans le réquisitoire et dans le plaidoyer. 44, 501 Apulée demande qu'on interroge des témoins présents ; 101,600 il interrompt son discours pour produire un double témoignage. D'autre part, plusieurs témoins avaient déjà été interrogés avant qu'il prît la parole (33, 471 ; 48, 505/6 ; 61, 532 ; 62, 533), et l'accusation avait donné lecture de la déposition de Junius Crassus (59, 524). Nous voyons aussi le proconsul, président du tribunal, intervenir à plusieurs reprises dans les débats, notamment (48, 506) pour poser des questions aux témoins. C'est un droit que le magistrat n'avait pas sous la république. (Mommsen, *ibid.* p. 422).

[4] *Apol.* 44 sq. Dans une cause criminelle, en effet, l'accusé pouvait être tenu de mettre ses esclaves à la disposition de l'accusateur pour faire la preuve (Mommsen, *Strafr.* p. 413 et n. 2).

cure ; le fils d'une dame d'Oea qui a fourni la matière (c. 61. 62).

On peut se demander, à vrai dire, comment il se fait, si le procès avait été engagé à l'improviste, qu'on eût tout ce monde sous la main. Mais, nous l'avons vu, la distance d'Oea à Sabrata n'était pas telle qu'on ne pût, en deux jours, faire venir les personnes dont la présence était jugée nécessaire : quatorze des esclaves cités l'avant-veille sont arrivés à temps ; Junius Crassus, qu'on a vu la veille à Sabrata, était encore à Oea l'avant-veille, jour où on l'a « engagé » comme témoin[1]. Du reste, la plupart de ceux qui, à un titre quelconque, interviennent dans le procès, se trouvaient déjà sans doute à Sabrata. Le proconsul n'était pas souvent de passage ; et ils devaient être nombreux, ceux qui, ayant soit une demande à lui présenter, soit une affaire à soumettre à son jugement, tenaient à profiter de sa présence dans la région.

Il semble, en effet, que ces gens d'Oea n'eussent en tête qu'intrigues, que procès et que scandales : aimable société, si nous en jugeons par les individus qu'Apulée nous présente ! Sicinius Emilianus, vieux rustre avare ne rêvant que chicane ; son neveu Pudens, méchant gamin précocement perverti ; Junius Crassus, ivrogne crapuleux et faux témoin ; Hérennius Rufinus, qui vit de l'infamie du foyer domestique... Je ne l'oublie pas, c'est un adversaire qui parle, et son témoignage ne doit être accueilli qu'avec précaution. Mais de ceux même à qui il veut du bien, Apulée donne une fâcheuse idée ; à la vérité, il n'a pas l'air de s'en douter, et c'est tant pis. Pontianus, par exemple, avec qui il a vécu dans la plus étroite intimité, et dont la vieille amitié ne s'est rendue coupable que d'un égarement passager, ce Pontianus se révèle à nous comme un être faible et veule ; sans dignité : il épouse une fille aux mœurs de courtisane, dont une série de prétendants se sont amusés et lassés ; — sans caractère : un mot de son futur beau-père le fait tourner comme une girouette ; — avec cela, soupçonneux et intéressé. Surtout intéressé. Et sur ce point, tous ces gens-là se valent. La question d'argent les hante et les possède ; leurs

---

[1] c. 59. 60 (p. 68, 7. 14 H.)

âpres convoitises et leurs jalousies mesquines s'étalent sans vergogne. Laissons, si l'on veut, Pudentilla, matrone entendue et expérimentée, dont la prudente et ferme économie ne mérite que des éloges ; ne disons rien d'Apulée lui-même, qui disserte éloquemment sur le mépris des richesses, et dont le généreux désintéressement devait bien avoir laissé la porte ouverte à quelque honnête profit. Mais les autres! Comme ils s'épient, comme ils jouent au plus fin ! avec quelle vigilance ils montent la garde autour du magot ! Apulée n'en voulait pas à la dot, c'est lui du moins qui l'affirme. N'importe, on pouvait tout craindre, il fallait éloigner ce fâcheux. Mais les deux compères, Emilianus et Rufinus, voient échouer leur stratégie ; et l'on devine alors la colère et la rancune de ces appétits déçus. Du moins, s'il est trop tard pour rien empêcher, il reste encore la joie de la vengeance. Et quelle vengeance qu'une bonne condamnation pour crime de magie !

4

LE CRIME DE MAGIE ; SANCTIONS LÉGALES.

Car c'était bien un crime, et un crime capital, une série de textes en font foi [1].

Apulée rappelle que la loi des Douze Tables interdisait d'avoir recours à des sortilèges contre les produits du sol : « Magia ista, quantum ego audio, res est legibus delegata, iam inde antiquitus XII tabulis propter incredundas frugum inlecebras interdicta. » (47, 504) Le texte auquel il fait allusion est connu. Pline en rapporte les mots essentiels : « Quid ? non et legum ipsarum in XII tabulis uerba sunt : *qui fruges excantassit* ; et alibi : *qui malum carmen incantassit ?* » (*N. H.* XXVIII, 17.) Sénèque le cite presque dans les mêmes termes : « In XII tabulis cauetur, *ne quis alienos fructus excantassit* [2]. » Il y avait donc dans les Douze Tables une disposition spéciale concer-

[1] Sur la répression du crime de magie, v. surtout Mommsen, *Strafr.* p. 639 ss.

[2] *N. Q.* IV b, 7, 3 (p. 165 Gercke).

nant les incantations les plus redoutées chez un peuple de paysans : celles qui avaient pour effet de détourner sur son propre champ la récolte du voisin [1], de frapper de stérilité la terre d'autrui, d'en éloigner les pluies fécondantes ou d'y attirer les orages dévastateurs [2]. Mais la loi proscrivait aussi, d'une façon générale, les incantations prononcées dans le dessein de nuire, *mala carmina* [3]. Dans les deux cas le coupable était puni de mort [4].

A partir de Sylla, la magie tomba sous le coup de la *lex Cornelia de sicariis et ueneficis*. Le mot de *uenenum*, en effet, qui a dû désigner d'abord un philtre d'amour, a servi ensuite, comme le grec *φάρμακον*, à exprimer l'idée soit de remède, soit de poison, soit de breuvage magique : il a toujours régné entre ces trois notions une confusion d'autant plus explicable qu'il est souvent difficile d'établir une distinction nette entre les réalités auxquelles elles correspondent. La différence était dans l'effet produit plutôt que dans le mode d'action. De même qu'il y avait des incantations bienfaisantes et des incantations nui-

---

[1] « Cantus uicinis fruges traducit ab agris. » (Tib. I, 8, 19).

[2] « Rudis adhuc antiquitas credebat et attrahi cantibus imbres et repelli. » (Sen. *ibid.*)

[3] Comme l'a montré Huvelin (*Iniuria*), les *mala carmina* visés par la loi des XII T. étaient des incantations magiques, et n'étaient que cela, conformément au sens primitif de *carmen*. C'est en se fondant sur des interprétations erronées d'époque postérieure (Cic. *Rp.* IV, 10, 12 = August. *C. D.* II, 9 ; August. *ibid.* II, 12 ; Hor. *Sat.* II, 1, 82 ; *Epist.* II, 1, 152 sq.) qu'on y a vu des chansons, des libelles diffamatoires. Il est probable que Cicéron, Horace, citent textuellement ou à peu près des termes sur le sens desquels ils se trompent.

[4] « Nostrae... XII tabulae, cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putauerunt, si quis occentauisset siue carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumue alteri. » (Cic. *Rp.* IV, 10, 12). L'erreur de Cicéron sur la nature du délit n'ôte rien à la valeur de son témoignage en ce qui concerne la peine. La sévérité de la loi lui paraît d'ailleurs hors de proportion avec la gravité de la faute, à en juger par le soin qu'il prend de l'expliquer et de la justifier. A partir de Sylla, en effet, la publication d'un écrit diffamatoire ne donne plus lieu qu'à une action civile (*Dig.* 47, 10, 5). L'étonnement même de Cicéron doit nous avertir de son erreur. — Hor. *Ep.* II, 1, 152 : « Quin etiam lex Poenaque lata malo quae nollet carmine quemquam Describi, uertere modum formidine fustis ». « Formido fustis », c'est la crainte du *supplicium fustuarium*, la forme sous laquelle était primitivement appliquée la peine de mort.

sibles *(bona* et *mala carmina)*, de même il y avait des *bona* et des *mala uenena* [1]. C'était à ces derniers qu'étaient réservées les rigueurs de la loi, et la répression s'étendait aux autres actes magiques auxquels on appliquait le terme de *maleficium* [2].

Mais quels étaient ces actes? Où commençait le maléfice, tombant comme tel sous le coup de la loi? C'était souvent affaire de sentiment, et il était inévitable qu'on laissât au magistrat une latitude assez étendue dans l'appréciation du délit. Mais le principe de l'interdiction demeure en vigueur, les sanctions pénales sont maintenues, parfois aggravées, jusqu'à la fin de l'empire ; et s'il y eut des incertitudes dans l'interprétation et quelque arbitraire dans l'application de la loi, certains cas du moins étaient ou furent successivement prévus, où l'hésitation n'était pas possible [3]. Outre l'emploi de moyens propres à lier le sort d'une personne (défixions, administration de certains breuvages), les sacrifices nocturnes, à moins qu'ils ne fussent reconnus comme institution, les sacrifices humains, l'évocation des morts, les cérémonies célébrées sur les tombeaux et troublant le repos des trépassés, étaient tenus pour crimes et punis comme tels de la peine de mort. Le condamné, suivant sa condition et suivant les circonstances, pouvait être décapité, mis en croix ou livré aux bêtes [4]. Nous savons d'ailleurs, et notamment par les pour-

---

[1] Cf. Gaius (*Dig.* 50, 16, 236). — Bréal et Bailly, *Dict. étym. latin*, uº *uenenum*.

[2] L'usage de *maleficium* fut de plus en plus restreint aux pratiques magiques. *Male facere* paraît avoir été employé de la même manière. Cf. Petr. 39 (p. 98, 10 Friedlaender, et la note p. 229). Ce passage — si c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre — indiquerait que dans *maleficium* l'idée d'action malfaisante n'était même plus nécessairement présente. Apulée emploie *maleficium* et *magus* quand il veut parler de de magie en général, *ueneficium*, *uenenum* et *ueneficus*, concurremment avec les autres termes, quand il s'agit de l'administration d'un breuvage. Cf. 78, 560 (p. 87, 1 Helm). 84, 569 (p. 93, 5 H.) 90, 580 (p. 99, 11. 13 H.) 102, 600 (p. 112, 20 H). C'est le terme de *maleficium* qui figurait dans l'acte d'accusation (103, 602). — D'après Thielmann (*Archiv f. lat. Lexicogr.* I, 1884, p. 77) *maleficium* aurait été substitué à *ueneficium* pour éviter la confusion avec *beneficium*. (Cf. le jeu de mots d'Apulée (102, 600) : « o graue ueneficium dicam an ingratum beneficium? ») Mais v. Bonnet, *Le latin de Grég. de Tours*, p. 285 n. 3.

[3] Cf. Mommsen *l. l.*

[4] « Qui hominem immolauerint exue eius sanguine litauerint, fanum templumue polluerint, bestiis obiciuntur, uel, si honestiores sint, capite puniuntur. » (Paul, *Sent.*

suites exercées contre les chrétiens, qu'en ce qui concerne l'application de la peine, le magistrat romain jouissait d'une assez large autonomie.

On assimilait souvent à la magie [1], exception faite, bien entendu, de la divination officielle, les consultations sur l'avenir, surtout quand elles avaient lieu dans l'ombre et s'entouraient de mystère [2]. Les peines les plus ordinaires, en pareil cas, étaient la flagellation, l'emprisonnement, l'exil avec confiscation des biens [3]. Mais en plusieurs occasions, les coupables furent condamnés au dernier supplice, à moins que l'on ne se débarrassât d'eux discrètement [4]. On usait surtout de rigueur envers ceux qui étaient convaincus ou soupçonnés de se livrer à de trop curieuses recherches sur la durée assignée par le sort à la vie du souverain [5] : ces actes-là pouvaient donner lieu à des procès de lèse-majesté. A partir de Tibère, l'exercice de la profession de devin fut considéré comme un crime. De là, pendant toute la durée de l'empire, une série de mesures contre les astrologues, devins, tireurs d'horoscopes et diseurs de bonne aventure, qui exerçaient leur métier sous des noms divers : *Chaldaei*, *mathematici*, *astrologi*, *genethliaci*, et dont les textes rapprochent

---

5, 23, 16). « Qui sacra impia nocturnaue, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendaue curauerint, aut cruci suffiguntur, aut bestiis obiciuntur. » (*id.* 5, 23, 15) (Girard, *Textes*[3], p. 424/5). « Paul doit... reproduire un texte législatif, soit le texte de la loi Cornelia de sicariis et ueneficis, qu'il commente, soit celui d'un sénatus-consulte additionnel à cette loi. » (Huvelin, *Iniuria*, p. 409).

[1] V. Mommsen, *Strafr.*, p. 861 ss. — *Cod. Theod.* IX, *tit.* 16 : « De maleficis et mathematicis et ceteris similibus. » Les *Chaldaei* et les *magi* sont souvent nommés ensemble, p. ex. Tac. *Ann.* II, 27 ; XII, 22.

[2] « (Tiberius) haruspices secreto ac sine testibus consuli uetuit. » (Suet. *Tib.* 63). Cf. Cassius Dio, LVI, 25, 5 ss. *Cod. Theod.*, IX, 16, 1, 2.

[3] « Vaticinatores... primum fustibus caesi ciuitate pelluntur ; perseuerantes autem in uincula publica coniciuntur aut in insulam deportantur uel certe relegantur.» (Paul, *Sent.*, 5, 21, 1 ; Girard, *Textes*[3], p. 422). Cf. Tac. *Ann.*, XII, 22 : « publicatis bonis cederet Italia. »

[4] Tac. *Ann.* II, 32. Voir aussi les chapitres précédents, relatifs au procès de Drusus Libo (27 ss). — XII, 52 ; XII, 22.

[5] « Qui de salute principis uel summa reipublicae mathematicos, hariolos, haruspices, uaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur. » (Paul, *Sent.*, 5, 21, 3 ; Girard, *Textes*[3], p. 422).

les *harioli*, *haruspices*, *uaticinatores*. A plusieurs reprises, des sénatus-consultes ou des édits décrétèrent l'expulsion en masse des Chaldéens et consorts [1], le tout d'ailleurs sans parvenir à purger Rome de cette engeance, « genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in ciuitate nostra et uetabitur semper et retinebitur [2]. » C'était donc une catégorie de personnes qu'on visait; outre certains actes déterminés, c'était la qualité et la profession de devin qui était punissable.

De même, la profession de magie était plus durement réprimée encore que le recours aux pratiques magiques ou à l'assistance du magicien. Le terme de *magus*, qui désignait primitivement, comme Apulée le rappelle (c. 25), les prêtres de la religion de Zoroastre, est communément appliqué, au second siècle, à ceux qui exercent cette profession. Dans la suite on lui substitua de préférence celui de *maleficus*, qui, à partir de Dioclétien, passa du langage courant dans les textes juridiques [3]. L'un et l'autre impliquait à lui seul des actes criminels; et la possession des secrets, l'exercice habituel des arts magiques était un crime dont le châtiment pouvait aller jusqu'à la peine du feu [4].

Apulée n'exagère donc pas quand il qualifie de « capitale » l'accusation dont il est l'objet (26, 452; 100, 598). Que l'on parvînt à prouver les faits qu'on lui reprochait : aux termes de la loi, il y allait de sa tête. Nous verrons en effet qu'on l'accusait notamment d'avoir ensorcelé un esclave par des incanta-

---

[1] Cassius Dio, XLIX, 43, 5. — Tac. *A.* II, 32 ; XII, 52. *H.* II, 62. — Suet. *Vit.* 14. — Tert. *de Idol.* 9. On prit d'ailleurs dans la suite des mesures de plus en plus restrictives. Dioclétien interdit les recherches astrologiques. Les empereurs chrétiens finirent par proscrire la divination sous toutes ses formes. *Cod. Theod.* IX, 16, 4 : « Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas. »

[2] Tac. *H.* I, 22. Cf. *Ann.* XII, 52.

[3] Mommsen, *Strafr.* p. 640. — Apul. *Met.* VI, 16 : « mag[n]a et malefica. » (Helm garde *magna*).

[4] « Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi uiui exuruntur. Libros magicae artis apud se neminem habere licet ; et penes quoscumque reperti sunt, bonis ademptis, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur. » (Paul, *Sent.* 5,23, 17/8; Girard *Textes*[3] p. 425).

tions, et cela, peut-être, avec l'intention d'obtenir des révélations illicites, d'avoir administré à une femme un breuvage magique, d'avoir célébré des sacrifices nocturnes : tous actes expressément interdits. D'autre part, en cherchant à établir qu'il s'adonnait habituellement aux arts magiques, on le représentait comme étant un *magus :* c'était plus grave encore : ce nom, nous l'avons vu, supposait tout le reste.

En réalité, cependant, Apulée courait-il des risques sérieux? C'est peu probable. Le procès était mal engagé, les faits mal établis, et, quoiqu'il ne faille pas être dupe de l'assurance qu'il affecte, les sympathies du tribunal devaient lui être acquises. Mais le crime de magie était en grande partie affaire d'interprétation et d'appréciation [1] : cette circonstance qui, sans doute, lui était favorable, constituait aussi le danger de ce genre de procès. Avec un juge mal disposé, Apulée pouvait jouer gros jeu. En tout cas, ce qui demeure certain, c'est qu'il n'estima pas superflu de se défendre.

---

1 C'est ce qu'Apulée donne à entendre quand il dit : « (Magia), quae facilius infamatur quam probatur. » (2, 379).

CHAPITRE II

L'ACCUSATION. — LA DÉFENSE

Pour pouvoir porter un jugement équitable sur un plaidoyer et sur un système de défense, il faudrait connaître la thèse de la partie adverse. Grâce à Apulée lui-même, qui nous a déjà appris tout ce que nous savons des circonstances qui précédèrent ou accompagnèrent le procès, nous pouvons nous faire une idée de l'acte d'accusation, dont il lui arrive de citer les termes mêmes (102/3, 602), et reconstituer dans une certaine mesure le réquisitoire, qu'il reprend point par point, et parfois textuellement, pour le réfuter[1].

Il n'en reste pas moins que nous avons affaire à un avocat, un avocat qui présente sa propre défense, et qui met au service de sa propre sécurité sa science de la dialectique, son talent oratoire et sa verve caustique. Bon ou mauvais — mauvais plutôt que bon, probablement — il y a des chances pour que, du discours de Tannonius Pudens, il ne nous parvienne, à travers celui d'Apulée, qu'une image déformée. S'il est tel argument sur lequel Apulée avait intérêt à glisser sans bruit, ailleurs, au contraire, il insiste, de façon à en grossir l'importance, sur un mot dit en passant, et qui servira de prétexte à un développement ; souvent aussi, comme nous le verrons, il s'ingénie à créer des équivoques en déplaçant la question, et en donnant le change sur la nature des griefs allégués et sur les intentions de ses adversaires, qu'il s'efforce de rendre ridicules en réduisant leurs arguments à l'absurde.

L'avantage que lui donnent en pareil cas son habileté et son esprit sont une raison de plus pour nous de nous tenir en garde, et de ne pas trop nous hâter de le croire sur parole : tout, dans

[1] 4, 386. — 61, 531 : « Nisi fallor, ordine eorum uestigia persequor et singillatim apprehendens omnem calumniae textum retexo. »

l'accusation, n'est peut-être pas aussi complètement dénué de sens et de vraisemblance qu'il voudrait nous le persuader. Il prend un ton dégagé et d'avance il triomphe : ne nous laissons pas faire illusion : il a beau railler, il discute pied à pied, et à examiner de près sa défense, on y découvre parfois plus d'embarras qu'il ne paraît au premier abord.

Essayons donc, non point d'analyser un discours qu'il est à la portée de chacun de lire, mais de nous rendre compte et de ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans l'accusation, et de ce que valent les réponses d'Apulée.

L'origine de toute l'affaire, nous la connaissons. Apulée, prétendait-on, avait eu recours à des sortilèges pour épouser Pudentilla, et triompher de la résistance qu'elle avait opposée jusque-là à tous ses prétendants. C'était là le point capital : sans ce malencontreux mariage, qui venait à la traverse d'âpres et jalouses convoitises, personne apparemment n'aurait songé à l'inquiéter. Mais les preuves directes étaient pauvres et fragiles : pour obtenir une condamnation, il fallait d'autres charges ; pour donner quelque fondement à l'accusation et quelque vraisemblance à l'ensorcellement de Pudentilla, il fallait montrer qu'Apulée se livrait habituellement à des pratiques magiques. De là un ensemble de faits relevés par la partie adverse, et dont les uns tombaient directement sous l'inculpation de magie, tandis que les autres, sans être étrangers à la cause, s'y rattachaient moins étroitement, et étaient surtout destinés à déconsidérer l'accusé, en jetant le discrédit sur sa personne et sur sa vie. Apulée déclare d'ailleurs qu'il est décidé à répondre à tout : le silence pourrait passer pour un aveu, et un homme qui se respecte s'effarouche d'une accusation même fausse, même absurde[1].

---

[1] « Necessarium arbitror pro integritate pudoris mei, priusquam ad rem aggrediar, maledicta omnia refutare. » (3, 383) «... ne uidear cuipiam, si quid ex friuolis praetereo, id agnouisse potius quam contempsisse. Est enim pudentis animi et uerecundi uel falsas uituperationes grauari. » (3, 385).

I

GRIEFS ACCESSOIRES

I

BEAUTÉ ; ÉLOQUENCE ; VERS A CALPURNIANUS

Ne lui a-t-on pas reproché, pour commencer, d'être éloquent et d'être beau? (4, 386) Singulière accusation, contre laquelle peu de gens songeraient à protester, et dont on voit bien qu'Apulée est ravi, trop heureux qu'on lui fasse de sa jolie tête un crime capital : « crinium crimen, quod illi quasi capitale intenderunt. » (4, 389) Etre beau? il ne demanderait pas mieux! ne méprisons pas les présents des dieux : tel voudrait bien les obtenir qui se trouve réduit à les désirer toujours. Plût donc au ciel que le reproche fût fondé[1] : il ne serait pas embarrassé de répondre! Pythagore était beau, Zénon d'Elée le fut aussi : on ne saurait l'être en meilleure compagnie. Mais hélas! il suffit de le regarder : ce visage émacié, ce dos voûté par le travail, est-ce là cette beauté dont on parle? Ces cheveux qu'on l'accuse de laisser croître pour mieux faire valoir les agréments de sa figure, ils poussent en mèches inégales et broussailleuses : ce sont des paquets d'étoupe, des fourrés impénétrables; il a si peu le temps de les entretenir qu'il se refuse jusqu'à celui de les peigner. Il va de soi d'ailleurs qu'une négligence qui s'ignore aussi peu a de grandes chances d'être calculée, et qu'une laideur qui se détaille avec tant de complaisance n'est pas très inquiète de son effet[2].

---

[1] Bétolaud a bien vu que « l'orateur se justifie à dessein d'un grief qui ne figure pas d'une manière positive dans l'accusation ». (T. II p. 535). Mais ce n'était pas une raison pour remplacer dans la traduction de « uere opprobrasset » (4, 386) « à bon droit » par « véritablement ». Apulée sait bien que ce n'est pas un véritable grief, mais il se garde de le dire; car alors, à quoi bon se justifier? Le contexte montre avec évidence que « utinam... uere opprobrasset » signifie : « plût au ciel que le reproche fût mérité ».

[2] Ce passage est d'ailleurs en contradiction avec 92, 584 : « iuuenem neque corpore neque animo ...paenitendum ». Cf. *Met* II, 2, où il n'est pas impossible que, comme le suppose Boissier (*Afrique rom.* p. 238), Apulée ait voulu faire son propre portrait.

Quant au talent oratoire, Apulée se contente de remarquer que ce dont il faudrait s'étonner, ce serait de l'en voir dépourvu, après tant d'années, tant de veilles consacrées à une étude où il a pensé laisser ses forces et sa santé[1]. Et pourtant, cette éloquence, il y aspire encore : la seule qu'il se flatte de posséder, c'est celle dont parle Cécilius en disant qu'elle est innocence ; c'est celle de l'homme qui n'a rien à cacher, et n'a jamais rien commis dont il doive rougir de parler en public : tels ces petits vers dont on lui fait un crime, et qu'il n'a nulle honte d'avouer — et de relire : car l'accusation les a si cruellement défigurés qu'il faut bien les relire (6, 391 sq.).

Ces petits vers — simple badinage poétique — accompagnaient une poudre dentifrice envoyée sur sa demande à un nommé Calpurnianus, qui, sans songer que c'était s'avouer complice[2], en avait lui-même donné connaissance à l'accusation. C'était dans l'ordre : dès qu'une affaire passionne l'opinion, on voit de tous côtés, et même parmi les amis de la veille, surgir des témoins à charge ; c'est une façon de se donner de l'importance et de jouer un rôle. Et puis, si l'on a recours au magicien, on le jalouse et on le craint. Nous retrouverons du côté de l'accusation ceux qui ont consulté Apulée comme médecin. Calpurnianus lui-même reparaîtra au cours du procès, comme ayant négocié les conditions d'un faux témoignage.

Mais aussi, se demande Apulée, pourquoi lui avoir donné cette poudre? Le dentifrice dont se servait l'Egnatius de Catulle eût mieux fait son affaire[3] ! Mais qui doit plus que le philosophe prendre soin de la plus noble partie du corps humain? (c. 7) Bon pour un Emilianus, de laisser croupir dans l'immondice et la puanteur une bouche qui ne profère que le mensonge et la calomnie! (8, 395)

Tout cela ne paraît pas bien sérieux : manifestement Apulée

---

[1] 5, 390. Cf. *Flor.* 17, 77.

[2] « Non uidit... si quid mihi ex illis fieret criminosum, id mihi secum esse commune. Nam petisse eum a me aliquid tersui dentibus uersus testantur. » (6, 391).

[3] 6, 393. Cf. Cat. 39, 18 : « Quod quisque minxit, hoc sibi solet mane Dentem atque russam defricare (Apulée : pumicare) gingiuam. »

s'amuse, et s'il se défend comme si vraiment il s'agissait de crimes dont il eût à se justifier, c'est sans doute que le prétexte est bon pour parler de lui, pour se citer, pour se faire applaudir par un public de curieux, dans lequel il devait reconnaître bon nombre de ses auditeurs habituels. Quel rapport en effet avec l'accusation de magie ? L'adversaire aurait-il poussé la sottise jusqu'à insinuer que cette poudre où entraient des herbes exotiques, « puluisculum ex Arabicis frugibus », révélait une habileté suspecte et de mauvais aloi dans l'art de composer des mixtures secrètes? Ce n'est pas ce qui ressort de la réponse d'Apulée. L'orateur, dit-il, avait prononcé ce mot de dentifrice « tanta indignatione quanta nemo quisquam uenenum. » (7, 393) C'est dire qu'il n'avait pas songé à assimiler la drogue en question à un *uenenum*. Quelle était donc la valeur de cette série de griefs?

Faire passer Apulée (et sur quelles preuves!) pour un homme frivole et de mœurs légères, pouvait à la rigueur — et encore ! — le compromettre aux yeux de l'opinion. Mais en justice? et dans un procès de magie? quel bénéfice espérait-on en retirer? qu'y avait-il là qui tombât sous le coup de la loi ?

Nous l'avons dit, et nous le constaterons au cours du procès : à l'accusation de magie, Apulée oppose invariablement la même réponse : ses adversaires sont des ignorants ; ce que leur superstition grossière appelle magie est en réalité philosophie. C'est parce qu'il est philosophe qu'on l'accuse, et la cause qu'il défend, c'est celle de la philosophie[1]. Cette qualité de philosophe, Apulée n'avait pas attendu le procès pour s'en prévaloir ; c'était au contraire l'étiquette officielle, en quelque sorte, sous laquelle il se présentait dans le monde et se classait socialement. Pendant toute sa carrière (c'est du moins ce qui paraît ressortir de plusieurs passages des *Florides*), Apulée se vit contester ce titre et le revendiqua. Il avait dû surtout le faire sonner haut quand la rumeur publique avait commencé à dénoncer en lui un magicien. C'est à quoi l'accusation répliquait d'avance. Apulée, philosophe? à d'autres ! Beau philosophe, en vérité, ce bellâtre vaniteux qui n'a de souci que de sa toilette, dont la coquetterie érudite fait

[1] « Sustineo... non modo meam, uerum etiam philosophiae defensionem. » (3, 383).

applaudir des tours de force oratoires, qui, pour l'amusement de la galerie, commence une improvisation en grec, pour la continuer en latin ! Quoi, c'est un philosophe qui fait de la réclame en vers pour une poudre dentifrice, sans parler d'autres vers beaucoup plus compromettants pour sa réputation ?

En d'autres termes, ce n'était pas à l'homme, au prévenu que s'adressaient ces reproches, mais au prétendu philosophe. Si bornés que fussent les adversaires d'Apulée, ce n'est pas sur de tels arguments qu'ils pouvaient compter pour avoir gain de cause. Tout ce qu'ils voulaient, c'était détruire une équivoque, et empêcher Apulée de donner le change en mettant ses opérations magiques sous le couvert de la philosophie.

Les quelques bribes du réquisitoire qui nous sont parvenues confirment cette interprétation. « Accusamus apud te philosophum formosum et tam Graece quam Latine disertissimum. » (4, 386). C'est par cette ironique alliance de mots qu'avait débuté l'avocat d'Emilianus. Et sans doute, ce n'était pas un crime d'être éloquent et d'être beau ; mais la question était de savoir si ce soin de sa personne et le souci d'amuser le public étaient compatibles avec la profession philosophique. Ridicule si vraiment, comme le prétend Apulée, il avait lu avec indignation les iambes à Calpurnianus, et s'il avait parlé d'un dentrifice comme il aurait fait d'un poison, l'accusateur l'était moins s'il avait voulu marquer simplement que ces jeux puérils et cette parfumerie étaient indignes d'un philosophe.

Même à le prendre ainsi, le reproche fait sourire : peu de gens aujourd'hui se scandaliseraient de voir un philosophe aligner, à ses moments perdus, quelques vers un peu lestes, composer même un quatrain à la gloire du parfumeur à la mode, ou collaborer à un vaudeville pour un théâtre du boulevard. Mais il n'en était pas de même alors. Le terme de philosophe avait pris pour bien des gens, surtout depuis le siècle précédent, une signification assez précise, et impliquait un genre de vie spécial, des austérités, des pratiques ascétiques, et, avec un vêtement qui était comme l'insigne de la profession [1], le dédain

---

[1] Cf. (pour ne pas parler de philosophes plus intransigeants, tels qu'Epictète, par exemple) Dion Chrysostome LXX, 7. 8 (T. II, p. 179 sq. A) : « Καθόλου βίος ἄλλος

des vaines élégances, trop facilement confondues d'ailleurs avec la plus élémentaire propreté. Entre le philosophe et ceux qui vivaient dans le « monde », on établissait assez communément une opposition analogue à celle qu'établit la société chrétienne entre clercs et laïques. Et si de soi-disant philosophes, tels plus tard les moines mendiants, auxquels on les a souvent comparés, faisaient peu d'honneur à la corporation ; si d'autres — les abbés mondains, ceux-là — l'exposaient, par leur assiduité auprès des dames et leurs bonnes fortunes, aux traits de la malignité, ils ne la jetaient pas en un discrédit suffisant pour qu'on ne se crût pas autorisé à attendre de ceux qui faisaient profession de philosophie une certaine sévérité de mœurs et une certaine gravité de caractère.

En tout cas, cette conception de la philosophie était assez répandue pour justifier devant l'opinion l'indignation, vraie ou feinte, peu importe, d'un Tannonius Pudens. L'objection n'était pas sans portée, et ce n'était pas la dernière fois qu'Apulée devait entendre relever la contradiction entre sa conduite et le personnage qu'il prétendait jouer. En répondant, comme il le fait, qu'il est permis à un philosophe d'être beau, de bien parler et de se laver les dents, Apulée se donnait beau jeu, et s'assurait une victoire facile sur des adversaires dont les arguments, ainsi déformés, devaient paraître beaucoup plus ridicules qu'ils ne l'étaient sans doute en réalité.

La tactique n'était peut-être pas mauvaise. Nous avons lieu cependant de la regretter. Nous verrons qu'Apulée a une certaine notion de la philosophie, du rôle et de la mission du philosophe. Il serait intéressant de savoir plus exactement en quoi et dans quelle mesure elle s'opposait à celle de ses adversaires, à celle du moins qu'ils affichaient pour la circonstance. Apulée nous le laisse seulement entrevoir, et c'est dommage.

μὲν τοῦ φιλοσοφοῦντος, ἄλλος δὲ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων...... καὶ γὰρ στολὴ ἑτέρα μὲν τοῦ φιλοσοφοῦντος, ἑτέρα δὲ τῶν ἰδιωτῶν, καὶ κατάκλισις καὶ γυμνάσια καὶ λουτρὰ καὶ ἡ ἄλλη δίαιτα·...... τὸν δὲ ἐν μηδενὶ τούτων διαφέροντα μηδὲ ὅλως ἕτερον ὄντα τῶν πολλῶν [οὐχ] ἕνα ἐκείνων θετέον, κἂν μυριάκις εἴπῃ τε καὶ ἐπαγγείληται φιλοσοφεῖν. »

2

ÉPIGRAMMES GALANTES

Nous en savons assez au moins pour comprendre le but et mesurer la portée d'un nouveau grief, de même nature que les précédents.

Si la pièce à Calpurnianus était d'un esprit frivole, les méfaits d'Apulée ne se bornaient pas à cette peccadille et à ce jeu puéril : on savait de lui d'autres vers, des vers d'amour cette fois, et d'autant plus compromettants que c'était à deux jeunes gens, fils de bonne famille, qu'ils étaient adressés (9, 401/5).

Mais qu'y a-t-il encore là de commun, demande Apulée, avec l'accusation de magie? « Quid ad magica artificia, quod ego pueros Scriboni Laeti, amici mei, carmine laudaui? » (9, 398). On prétendait que ces vers étaient l'indice de mœurs inavouables : Apulée réfutera tout à l'heure[1] cet argument. Or un corrupteur, un séducteur sans scrupules, n'hésitera devant aucun moyen pour parvenir à ses fins : si la persuasion n'y suffit pas, il aura recours aux breuvages et aux incantations qui troublent les sens et ôtent l'usage de la raison. En d'autres termes, le reproche d'immoralité fortifiait d'avance l'accusation de magie.

Mais ce n'était encore là qu'une preuve bien indirecte et une présomption bien vague. L'accusateur devait avoir en vue quelque chose de plus précis : raisonnant sans doute comme tout à l'heure, il donnait à entendre que l'auteur de ces épigrammes licencieuses se moquait du monde en se parant du titre de philosophe.

Apulée, pour commencer, feint de se méprendre, comme il fait volontiers, sur la nature des faits qui lui sont reprochés. Car, si les explications qui précèdent sont justes, personne n'avait soutenu que, pour être poète, Apulée fût du même coup magicien. Ce raisonnement, c'est lui qui le prête à l'accusateur : après quoi il triomphe bruyamment. C'est avoir raison à trop peu de frais.

---

[1] 11, 410. Cf. 10, 405 : « Habes crimen meum, Maxime, quasi improbi comisatoris de sertis et canticis compositum. » Cf. Sen. *Contr.* VI, 8.

Ces vers, poursuit Apulée, ou ils sont bons, ou ils sont mauvais. S'ils sont mauvais, c'est le poète qui est en faute, et non le philosophe (on voit que c'est bien ce dernier qui était mis en cause) ; et s'ils sont bons, où est le mal ?[1] Ce sont, dites-vous, des vers légers, des vers libertins ?[2] Mais que vient faire ce reproche dans une accusation de magie ?[3] D'ailleurs, bien d'autres en ont fait autant : Anacréon, Alcman, Simonide, Sapho chez les Grecs ; Aedituus, Porcius, Lutatius Catulus chez les Romains. — Peut-être, mais ils n'étaient pas philosophes (c'est toujours là qu'il en revient). Pas philosophes ? Et Solon ? Etait-il, lui, un homme grave, un philosophe ? Eh bien, il y a de lui tel vers bien connu au prix duquel ceux d'Apulée paraissent innocents. Et Diogène ? Et Zénon, le fondateur du

---

[1] « Fecit uersus Apuleius. Si malos, crimen est, nec id tamen philosophi, sed poetae ; sin bonos, quid accusas ? » (9, 398) Huvelin (*Iniuria* p. 434, n. 1) rapproche « mali uersus » de l'expression « mala carmina », prise à contre-sens par Horace (*Sat.* II, 1, 83), et qui désignait en réalité des incantations funestes. « Il y aurait peut-être à rapprocher, dit H. — ce qu'on n'a point fait à ma connaissance — ces vers d'Horace... d'un passage de l'*Apologie* d'Apulée (9, 398). Apulée, qui se défend contre l'accusation de magie, introduit, sans doute à dessein, une confusion dans les mots et dans les idées. » L'accusation aurait donc attribué un caractère magique aux deux épigrammes adressées à Critias et à Charinus. On ne voit guère comment. Résignons-nous plutôt à ne pas trouver de la magie partout. « Mali », de même que « boni», n'a ici qu'un sens littéraire, sans équivoque ni confusion. Ou faudra-t-il attribuer une action magique au *blandum carmen* des élégiaques (Prop. I, 8, 40) ? L'expression « mali uersus » n'avait pas été employée par l'accusateur, car celui-ci, dans ce cas, aurait affirmé seulement que les vers d'Apulée étaient « mali », et la seconde question: « sin bonos, quid accusas ? » n'aurait aucune raison d'être. Apulée, comme il le fera, par exemple, à propos de l'achat de poissons, décompose l'accusation, de façon à en dénaturer le sens. Que me reprochez-vous, demande-t-il ? Est-ce d'être poète (fecit uersus) ? Est-ce de composer des vers érotiques (ludicros et amatorios fecit) ? Et au premier grief il répond par un dilemme dont l'accusation ne lui fournissait point les termes.

[2] « At enim ludicros et amatorios fecit. » (9, 398). Pour le sens de « amatorios » cf. 78,559 sq : « amatricem eam, me magum et ueneficum...» 85, 570 : « epistulas quas putat amatorias. »

[3] « Num ergo haec sunt crimina mea, et nomine erratis, qui me magiae detulistis ?» (9, 398). Ces mots ne prouvent nullement que l'on établît un lien entre ces vers érotiques et les pratiques magiques. Apulée ne veut dire que ceci : il est accusé de magie (magiae detulistis) ; qu'on laisse donc de côté des faits totalement étrangers à la cause. Cf. d'ailleurs 13, 415 : « ante ipsa crimina » ; 25, 449 sq.

stoïcisme ? Décidément, avec de tels modèles, Apulée n'a pas à rougir de ses épigrammes : il les relira plutôt devant tout le monde. Aussi bien l'avocat de la partie adverse les a-t-il, en les lisant, aussi cruellement maltraitées que les vers précédents.

Qu'y trouve-t-on à reprendre, dans ces deux épigrammes ? Qu'Apulée ait donné des noms d'emprunt aux deux jeunes fils de Scribonius Laetus ? Mais apprenez que c'est là un artifice commun aux poètes : les élégiaques y ont tous eu recours pour chanter leur maîtresse, et c'est sous le voile transparent de pseudonymes poétiques que Lucilius et Virgile ont célébré de beaux adolescents.

A vrai dire, de cela aussi nous avons peine à croire qu'on ait fait à Apulée un grief véritable. Peut-être cependant entendait-on lui reprocher précisément de s'être en quelque sorte classé, en adoptant une des conventions ordinaires de la poésie érotique, à moins qu'on n'affectât d'y voir une dissimulation qui en disait long sur la pureté de ses intentions. Ce qui semblerait l'indiquer, c'est qu'Apulée, après avoir lu les deux épigrammes en cause, ajoute qu'un péché confessé aussi franchement ne saurait cacher aucune arrière-pensée coupable : « Namque haec et id genus omnia dissimulare et occultare peccantis, profiteri et promulgare ludentis est. » (11, 411).

Il se peut bien en effet que ces déclarations, un peu enflammées, il faut le reconnaître, se réduisent aux proportions d'un simple badinage littéraire[1]. Que si cependant l'on prétend juger l'homme sur les vers un peu libres du poète, il répondra avec Catulle (16, 5) :

> Nam castum esse decet pium poetam
> Ipsum, uersiculos nihil necesse est.

L'empereur Hadrien lui-même, se souvenant sans doute de Catulle, n'a-t-il pas gravé sur la tombe de son ami : « Ton vers était lascif, mais ton âme était chaste, lasciuus uersu, mente pudicus eras. »

Le trait est assez piquant : souverain énergique et administrateur de talent, Hadrien ne passe pas pour avoir été un

[1] Cf. les vers de Pline sur une épigramme de Cicéron à Tiron (*Ep.* VII, 4).

homme austère. Apulée dut avoir quelque peine à réprimer un sourire en invoquant gravement l'exemple du divin Hadrien, empereur et censeur. Mais devant le tribunal d'un proconsul, on devait une déférence officielle à la mémoire du prince défunt, père adoptif de l'empereur actuel[1].

Par contre, quelle que fût l'illustration des autres noms dont Apulée se réclamait, il est permis de penser que, dans un procès criminel, ils manquaient peut-être d'autorité. Et, de fait, il arrive plus d'une fois à Apulée de plaider en lettré plus qu'en avocat. Mais ici notre homme s'amuse; ce ne sont encore qu'escarmouches sans conséquence ; et d'ailleurs, il n'était pas indifférent au succès de son système de défense d'accabler l'adversaire du poids de son érudition. Aussi triomphe-t-il de pouvoir, à tous les autres, ajouter l'exemple de son maître Platon, qui, lui aussi, a fait des déclarations en vers à des adolescents auxquels il donne des noms d'emprunt. Sera-ce un crime à présent de faire ce qu'a fait Platon ? Ce n'est toujours pas Maximus qui jugera de la sorte. (10, 407/8 ; 11, 411). Quant aux autres, esprits matériels et grossiers, foule ignorante et profane, ils ne voient partout qu'instincts bas et désirs sensuels : ils ne soupçonnent pas l'amour pur du disciple de Platon, réminiscence de la beauté parfaite contemplée au séjour des dieux. Ce développement sur les deux Aphrodite et sur l'amour platonique[2], à propos de vers légèrement polissons, est pour le moins inattendu. Apulée est tout entier dans ces contrastes imprévus.

3

LE MIROIR

Aussi n'est-il guère surprenant que ses contemporains fussent choqués, et ses ennemis tentés de tirer parti de certaines contradictions entre sa conduite et sa profession de philosophie. Et rien n'égalait l'intransigeante rigueur de leur zèle pour la mo-

---

[1] Hadrien d'ailleurs était populaire dans la province d'Afrique, de même qu'Antonin. Cf. Audollent, *Carthage romaine* p. 55 sq. 59.

[2] 12, 411/2. Cf. Plat. *Conu.* 180 C ss. 211 B ss. *Phaedr.* 249 B. C.

rale outragée, s'ils refusaient au philosophe jusqu'au droit de contempler son image en un miroir.

Mais aussi, qui donc s'était élevé, sinon les philosophes eux-mêmes, contre les raffinements et les artifices de la civilisation ? Qui donc allait répétant que la nature a pourvu à tous nos besoins, et qu'il suffit, pour se mirer, du « cristal d'une fontaine » ? « Rerum natura facultatem nobis dedit nosmet ipsos uidendi : fons cuique perlucidus aut leue saxum imaginem reddit [1]. » Ils n'avaient qu'à s'en prendre à eux-mêmes si la malignité de leurs détracteurs affectait de voir, dans la possession d'un miroir, l'indice d'une frivolité qui démentait leurs principes. Juvénal dit en parlant d'un efféminé (*S.* 2, 99.) :

Ille tenet speculum, pathici gestamen Othonis.

Dans le *Pècheur* de Lucien (c. 44/5), tous les philosophes prennent la fuite en apprenant qu'ils vont être jugés, et le Cynique, dans sa précipitation, laisse tomber sa besace, dans laquelle on trouve de l'or, des parfums, un miroir et des dés [2]. L'argument devait être classique, et aussi vieux que le reproche d'inconséquence, si souvent adressé aux philosophes. Sénèque a tout l'air de répondre à une plaisanterie courante quand il s'écrie : « Derideantur nunc philosophi, quod de speculi natura disserant. » (*N. Q.* I, 17, 1.)

Or on avait trouvé un miroir chez Apulée, non point pour en rire, cette fois, mais au grand scandale de l'accusateur, qui s'était presque fait sauter les veines — « paene diruptus est » — à crier son indignation (c. 13-16).

A la vérité, il aurait pu, de cette découverte, tirer un tout autre parti. Les miroirs servaient en effet à de certaines pratiques divinatoires que l'on pouvait aisément faire passer pour des opérations magiques. C'est un mode de divination bien connu que la lécanomancie [3]. Apulée lui-même y fait allusion dans un passage où il assimile la divination à la magie (42, 497). L'image révélatrice que l'on apercevait dans l'eau d'un

---

[1] Sen. *N. Q.* I, 17, 5.

[2] Cf. R. Helm, *Lucian und Menipp*, p. 302/3.

[3] Cf. Bouché-Leclercq, *Divin.* I, p. 184. 339.

bassin, une surface polie était également propre à la faire apparaître[1].

On pourrait donc s'attendre à voir figurer le miroir parmi le bric-à-brac magique qui fait l'objet d'une longue discussion dans la seconde partie du plaidoyer. Il ne semble pas cependant qu'on eût songé à le dénoncer comme tel. Apulée ne dit rien qui puisse le faire supposer, et d'ailleurs, c'est seulement à partir du chapitre 25 qu'il répond à l'accusation proprement dite de magie[2]; tout ce qui précède est consacré à la discussion de griefs accessoires.

Si donc on avait reproché à Apulée la possession d'un miroir, c'est encore comme dénotant une vanité et un soin de sa personne inadmissibles chez un philosophe. C'est ce que prouvent d'ailleurs les paroles mêmes de Tannonius Pudens : « Un philosophe avoir un miroir! Posséder un miroir, un philosophe! Habet speculum philosophus, possidet speculum philosophus! » (13, 416). Indignation risible à coup sûr, mais dont le motif, si elle s'était tempérée de quelque ironie, pouvait à la rigueur paraître plausible.

D'ailleurs Apulée, très probablement, ne nous dit pas tout. Il y avait autre chose sans doute dans la longue et virulente harangue (longa et censoria oratio) de Tannonius Pudens. C'était devant ce miroir, peut-être, qu'avant d'aller dans le monde ou de parler en public, Apulée embroussaillait savamment sa longue chevelure, ou que, comme Démosthène, dont il cite l'exemple (15, 421), il répétait ses discours et réglait son geste et son maintien. Le miroir venait à point pour confirmer le reproche de coquetterie.

Mais même alors, il n'y avait pas de quoi faire pendre un homme ; c'était péché véniel, et qui pouvait se passer de justification. Aussi, comme tout à l'heure, Apulée ne se donne-t-il l'air de se défendre que pour faire paraître l'ingéniosité de son

---

[1] Spartian. *Did. Iulian.* 7, 10. Paus. VII, 21, 12. La même pratique était en vigueur au moyen âge. Jean de Salisbury (qui connaît bien Apulée) parle d'un prêtre « qui speculariam magicam exercebat », et qui se servait pour cela d'un chaudron poli. (*Polycr.* II, 28).

[2] « Aggredior... iam ad ipsum crimen magiae » (25, 450).

esprit et l'étendue de ses connaissances. Les arguties l'amusent, et les sophismes ne l'embarrassent pas. D'abord, qui dit possession ne dit pas usage : de ce qu'il a un objet chez lui, s'ensuit-il qu'il s'en serve? L'a-t-on jamais surpris devant son miroir? Mais quand même, où serait le mal? Non seulement l'usage d'un miroir n'a rien de contraire à la profession de philosophie, mais il en fait partie. Car ce qui n'est pour le vulgaire qu'un objet de toilette est, entre les mains du philosophe, un instrument d'expériences scientifiques. Ce qu'Apulée demande à son miroir, c'est la connaissance des lois de l'optique. Voilà ce que les rustres qui l'accusent ne pouvaient soupçonner. Et l'argument par lequel ils croyaient démontrer qu'il usurpait le titre et la qualité de philosophe, il le retourne triomphalement contre eux.

4

AFFRANCHISSEMENT DE TROIS ESCLAVES

Jusqu'à présent nous avons pu discerner sans trop de peine les intentions et le point de vue de l'accusation. On voit moins bien, par contre, dans quel dessein, à cette place tout au moins, on lui avait jeté à la face sa pauvreté (c. 17-23). Qu'on lui en fît un grief, comme Apulée voudrait le donner à croire, fidèle à une tactique qui lui permet de se justifier à peu de frais, c'est ce qui, cette fois encore, n'est guère vraisemblable. A supposer même qu'on voulût seulement l'en railler ou lui en faire un opprobre, on ne voit pas ce que la cause y pouvait gagner. Peut-être pensait-on ajouter aux arguments qui précèdent une preuve de plus, en montrant que ce prétendu philosophe n'était pas si insensible à l'attrait des richesses, puisque, arrivé à Oea sans sou ni maille, accompagné d'un seul esclave, et n'ayant pour tout patrimoine que sa besace et son bâton[1], il avait pu, au

---

[1] Il est probable qu'il faut prendre ces expressions au figuré. V. toutefois Helm (*Lucian u. Menipp*, p. 316), qui pense qu'Apulée avait vraiment adopté la tenue du philosophe cynique.

bout de quelque temps, s'accorder le luxe d'affranchir trois esclaves le même jour[1].

Apulée, il est vrai, raille, avec une ironie pleine d'arrogance, la contradiction et l'incohérence des propos de ses adversaires. « Apulée, dites-vous, est arrivé à Oea avec un seul esclave ; » et, dans le même instant : « Apulée a affranchi à Oea trois esclaves le même jour. »... Comprenne qui pourra ! A moins qu'il n'y ait encore de la magie là-dessous (17, 430).

Mais, en vérité, de qui se moque-t-il, et quelle idée se fait-il de la docilité de son public ? Comme si ce qu'on lui reprochait n'était pas précisément d'avoir assez d'esclaves pour pouvoir en affranchir trois du coup, lui qui, la veille encore, n'en possédait qu'un seul.

Aussi Apulée évite-t-il de faire allusion à l'époque où l'affranchissement avait eu lieu. S'il était postérieur à son mariage, il n'était que trop facile de deviner la source de cette opulence de fraîche date. Apulée consacre toute la dernière partie de son discours à démontrer qu'il n'avait nul intérêt à épouser Pudentilla. Ses adversaires s'efforçaient au contraire de démontrer qu'il faisait une bonne affaire. Il était donc conforme à leur thèse de le représenter comme étant arrivé pauvre à Oea.

Lui, au contraire, veut donner l'impression qu'il était dans l'aisance. Aussi, après un long éloge de la pauvreté, qui est à lui seul une véritable « déclamation », a-t-il soin d'ajouter que son père lui a laissé un patrimoine fort honnête, qu'ont un peu entamé, il est vrai, ses études, ses voyages et ses libéralités[2]. Ainsi, tout en évitant de paraître trop pauvre, il s'attribue le généreux désintéressement qui convient à un philosophe[3].

---

[1] 17, 429-430. Cf. la question d'Apulée (17,430) : « Cur potius tris seruos inopiae signum putares quam tris libertos opulentiae ? » Ce qui indique aussi qu'on entendait bien tirer argument de la richesse d'aujourd'hui opposée à la pauvreté d'hier, c'est qu'Apulée reproche à Emilianus un trop brusque changement de fortune (23,444) ; et semble vouloir par là lui renvoyer sa propre accusation.

[2] c. 23. « Modice imminutum » (23, 439 : p. 27, 6 H.) est la leçon de mss., à laquelle plusieurs éditeurs ont fort mal à propos substitué *haud* ou *non modice*. Cf. d'ailleurs 92, 584 : «...neque fortuna paenitendum ».

[3] On avait encore relevé le fait que, de son propre aveu, Apulée était moitié numide, moitié gétule (c. 24). C'était dire qu'il était une sorte de barbare. La courte ré-

II

EXERCICE HABITUEL DE LA MAGIE

I

QU'EST-CE QU'UN MAGVS ?

Les adversaires, on le voit, ne se sont encore livré que des escarmouches : c'est maintenant seulement qu'Apulée en vient à l'accusation même de magie : « Aggredior iam ad ipsum crimen magiae. » (25, 450).

Mais d'abord, une question préalable (25, 450-27, 454). Puisqu'on parle de magie, il faudrait au moins savoir ce que ce mot veut dire. Se le sont-ils seulement demandé, les doctes avocats d'Emilianus ? Un *magus*, dans la langue des Perses, n'est autre chose qu'un prêtre ; et la magie, nul ne l'ignore qui a lu Platon [1], c'est la sublime et divine science que les prêtres de la Perse tenaient de Zoroastre et d'Oromasde, et qu'ils révélaient aux princes comme le privilège par excellence de la royauté.

Le français distingue en effet le mage, ou prêtre de la religion de Zoroastre, du magicien : en latin, l'une et l'autre notion était exprimée par le terme de *magus*. Apulée en profite pour essayer de créer une confusion. En fait, et sur le sens premier de *magus*, il a parfaitement raison. Mais si le nom des prêtres de la Perse est celui que, vers la fin de la république, on donne d'une façon générale, à ceux que l'on appelait aussi des *uenefici*, et auxquels on devait, dans la suite, appliquer plutôt le terme

---

plique d'Apulée ne nous permet pas de mesurer la portée de ce reproche, ni d'en déterminer le rapport avec le reste de l'accusation. (On ne saurait songer ici, bien entendu, à l'idée, répandue chez nombre de peuplades sauvages, que l'étranger est un magicien et un sorcier. Cf. Frazer, *Le rameau d'or*, trad. fr., I, p. 231). Après avoir répondu, en empruntant au cosmopolitisme stoïco-cynique un de ses lieux communs, que la patrie d'un homme importe peu, et qu'il n'y a que sa valeur personnelle qui compte, Apulée ajoute qu'il est originaire d'une illustre colonie romaine (on sait que c'est Madaure), où son père a exercé les plus hautes magistratures municipales.

[1] *Alcib.* I, 121 E. Cf. Dio Chrys. XXXVI, 41 (T. II, p. 11/12 A.) ; XLIX, 7 (T. II p. 95, 17 A).

de *malefici*, c'est précisément parce qu'on attribuait aux uns les pratiques que l'on condamnait chez les autres.

Eh bien ! poursuit Apulée, admettons avec le vulgaire que le *magus* tienne, de son commerce avec les dieux, la puissance d'accomplir des prodiges et d'enchaîner les choses à sa volonté par la vertu des incantations : comment ose-t-on s'attaquer à quelqu'un d'aussi redoutable ? Traîner un tel homme en justice, c'est montrer qu'on ne croit pas à ce dont on l'accuse.

L'inconséquence qu'Apulée signale en passant a été souvent relevée à l'occasion des procès de magie et de sorcellerie : s'il est vrai que le magicien ait le pouvoir qu'on lui prête, comment peut-on s'imaginer qu'on aura prise sur lui ? La magie fournissait bien des armes contre la magie. Plus tard, le christianisme eut, contre les démons, la ressource de l'exorcisme : opposant rites à rites et formules à formules, il faisait appel à la puissance divine pour conjurer et mettre à néant la puissance de Satan. Mais se servir contre le magicien, ouvertement et au grand jour, des moyens ordinaires de la justice humaine, c'était, semble-t-il, lui dénier le pouvoir même pour l'usage duquel on le punissait. L'esprit populaire ne se met guère en peine de semblables manques de logique ; et d'ailleurs, la contradiction est moins forte qu'elle n'en a l'air au premier abord : le magicien ne pouvait exercer son art en dehors de certaines conditions déterminées et sans le secours de certains moyens matériels, dont la privation le laissait désarmé.

A la notion vulgaire de magie, Apulée en substitue donc une autre : la magie n'est, à le bien prendre, que la forme la plus haute de la philosophie. L'accuser de magie, c'est lui reconnaître la qualité de philosophe.

Reste à savoir si le raisonnement ne pourrait pas se retourner contre lui. Qui dit magie, dit philosophie ? Soit, aurait-on pu lui répondre, nous retenons cet aveu, et nous serons en droit de vous demander s'il n'y aurait pas lieu de renverser les termes, et si le philosophe tel que vous le concevez ne serait pas précisément une manière de magicien.

A quoi bon d'ailleurs ces querelles de mots ? Ce n'est pas sur des mots qu'Apulée doit être jugé, mais sur des faits. Sans

doute. Mais il est des mots qui perdent un homme plus sûrement que les faits les mieux établis. Les mots sont des magiciens puissants, contre lesquels leurs propres armes sont souvent les plus efficaces. De plus, un procès de magie ressemble beaucoup à un procès de tendances. Apulée se rend bien compte que les actes qui lui sont imputés seront innocents ou criminels suivant les intentions qu'on lui prêtera et l'interprétation qu'on en donnera. Or on interprète la conduite d'un homme d'après l'idée qu'on se fait de lui, et l'idée qu'on se fait de lui dépend en grande partie de l'étiquette qu'on lui impose. Il importait donc à Apulée, non pas seulement d'établir ses droits au titre de philosophe, mais encore de détruire la présomption défavorable que l'emploi du terme de magicien risquait de créer dans l'esprit du juge, antérieurement à tout examen des faits.

2

LES FAITS

Ces faits sont de deux sortes : d'une part, une série de maléfices sans rapport avec le mariage d'Apulée, et, d'autre part, — c'est le point capital — l'ensorcellement de Pudentilla. De là, après les questions préliminaires qui remplissent près du premier tiers de l'*Apologie*, deux autres parties, correspondant probablement à une division semblable dans le réquisitoire.

Cette discussion, il faut le reconnaître, finit par devenir fastidieuse et écœurante, moins d'ailleurs par la faute d'Apulée que par celle de ses ennemis. Tout ce que la malignité soupçonneuse et la jalousie venimeuse d'une petite ville va recueillir avidement, jusque dans les rangs de la plus basse valetaille, de commérages et d'ineptes racontars ; tout ce qu'ont coutume d'enregistrer les rapports de police ; tout ce qu'une sagesse inculte et bornée trouve à gloser sur la conduite de quiconque a le malheur de trancher sur la médiocrité générale, l'accusation l'avait accumulé comme à plaisir. Mais il n'est pas jusqu'à ces fadaises qui n'offrent quelque intérêt, par ce qu'elles nous laissent deviner de la physionomie du procès, et par les indications

qu'elles nous donnent sur les mœurs et l'esprit des gens de condition moyenne dans une province de l'empire romain. D'ailleurs, ces accusations ont pour nous le mérite de provoquer de la part d'Apulée des révélations souvent curieuses sur son propre compte, et des aveux involontaires dont les réticences même ne sont pas ce qu'il y a de moins instructif.

Car l'absurde, en cette affaire, côtoie parfois le vrai, et l'on ne parvient pas toujours, en écoutant Apulée, à se défendre de l'impression que l'adversaire y a presque vu clair et n'a pas été loin de rencontrer juste.

3

ACHAT DE POISSONS

Rien de plus ridicule, semble-t-il, que la première preuve de magie alléguée par l'accusation. Apulée affecte de la juger telle, ce qui ne l'empêche pas de consacrer, à la réfutation de ce seul argument, douze chapitres (29-41) sur cent-trois dont se compose son discours.

En deux mots, voici l'affaire : Apulée, disait-on, avait acheté à des pêcheurs certains poissons, dont il se servait pour des opérations magiques. A quoi l'accusé répond en substance : 1° Jamais magicien, dans ses enchantements, n'a eu recours à des poissons (ce qu'il s'efforce d'établir à grand renfort de citations poétiques) (c. 30. 31). 2° A supposer que des poissons soient employés en magie, on peut en avoir sans être magicien (c. 32). 3° S'il cherche des poissons, c'est en vue d'expériences, à titre de savant et de médecin (c. 36-41). Il termine donc, comme à propos du miroir, en retournant l'argument contre ses adversaires, dont l'ignorance, une fois de plus, s'est montrée complètement étrangère à ce qui fait la supériorité du philosophe.

Tout cela, semble-t-il, est simple, plausible, et devrait suffire. Les recherches scientifiques d'Apulée avaient paru suspectes et avaient fait crier à la magie. Mais ces expériences mêmes proclament son innocence. Toute autre explication paraît superflue.

Si Apulée s'attarde à de plus amples développements, c'est que, de son côté, l'accusation était entrée dans des détails plus circonstanciés. Comment ses preuves étaient-elles groupées, comment ses arguments s'enchaînaient-ils ? Non seulement Apulée ne le dit pas, mais il cherche manifestement à le dissimuler. Par un procédé qui lui est familier, il disloque, il émiette l'argumentation de l'adversaire, et met aisément à néant chacune des preuves ainsi isolées, moins préoccupé de convaincre par de solides raisons que d'étourdir ses auditeurs en les traînant à sa suite, sans leur laisser le temps de souffler ni de se reconnaître, dans un dédale de raisonnements captieux. Mais la souplesse d'esprit du trop ingénieux sophiste a beau n'être jamais prise en défaut, on sent percer par moments un certain embarras : manifestement, l'affaire des poissons l'ennuie.

Et d'abord, il y a dans sa réponse une inexactitude matérielle. N'en déplaise aux poètes dont il invoque le témoignage, les poissons pouvaient jouer un rôle dans les opérations magiques.

Héphestion rapporte que dans le corps d'un certain poisson se trouvait une pierre nommée *ἀστερίτης*, qui servait à combattre l'action des philtres[1]. Aristote mentionne l'usage fait en magie de la remora (*ἐχενηΐς*)[2]. Elien[3] parle d'un poisson qu'il appelle belette de mer (*εἴη δ' ἂν καὶ ἰχθὺς γαλῆ*), et dont les vertus, bien connues des pêcheurs épirotes, étaient utilisées en magie amoureuse comme celles de son homonyme la belette terrestre. Bien plus, l'un des poissons dont Apulée va nous parler

---

[1] « Πανά φασιν ἰχθὺν εἶναι θαλάσσιον κητώδη, ὅμοιον τῷ Πανὶ κατὰ τὴν ὄψιν · ἐν τούτῳ λίθον εὑρίσκεσθαι, τὸν ἀστερίτην, ὃν εἰς ἥλιον τεθέντα ἀναπτέσθαι. ποιεῖν δὲ καὶ πρὸς φίλτρον. » (Photius 190, 493 R.)

[2] « Ἔστι δ' ἰχθύδιόν τι τῶν πετραίων, ὃ καλοῦσί τινες ἐχενηΐδα, καὶ χρῶνταί τινες αὐτῷ πρὸς δίκας καὶ φίλτρα. » (*Hist. an.* II, 14, 4). Cf. Plin. *N. H.* IX, 79.

[3] *Nat. an.* XV, 11. « Χρῶνται δ' αὐτῇ ἐς τὰ ὅμοια ἁλιεῖς ὅσοι κατὰ τοὺς Ἠπειρώτας φαρμακεύουσι πονηροὶ καὶ οὗτοι σοφισταὶ κακῶν. » Cf. supr. (*ibid*) : « Φασὶ δὲ καὶ ὄρχεις γαλῆς γυναικὶ κατ' ἐπιβουλὴν ἢ ἑκούσῃ περιαφθέντας ἐπίσχειν τοῦ ἔτι μητέρα γίνεσθαι, καὶ ἀναστέλλειν μίξεως. » — La *mustela marina* est nommée dans les vers d'Ennius cités par Apulée (39, 484).

ici même, le *lepus marinus*, avait des propriétés magiques redoutables [1].

Apulée, qui avait lu les auteurs grecs d'histoires naturelles, Aristote, Théophraste, les *Θηριακά* de Nicandre (41, 494), Pline l'Ancien peut-être, devait être au courant de ces détails; et, dans ce cas, le parti pris d'induire en erreur serait l'indice d'une certaine inquiétude. Mais passons : qu'il mente ou qu'il se trompe, l'accusateur, sans doute, ne se mettait guère en peine de savoir si l'on reconnaissait généralement aux poissons des propriétés magiques, ni s'ils étaient, en magie, d'un usage courant. Apulée seul était en cause : il avait acheté des poissons, et ces poissons étaient destinés à des opérations magiques. Ou sinon, qu'en voulait-il faire ? Cette question, Apulée déclare très justement qu'il n'a pas à y répondre : c'est à l'accusateur qu'il incombe de faire la preuve.

Reste à savoir si celui-ci ne s'y était pas efforcé.

Apulée demande d'abord en raillant : « Sur quoi prétendez-vous fonder vos soupçons ? Sur ce que ces poissons m'ont été fournis par des pêcheurs ? Il fallait apparemment prendre un menuisier ! Ou sur ce que je les ai payés ? Sans doute, pour les manger, je les aurais eus pour rien ! » (29, 457). On pourrait être tenté de croire, pour peu qu'on ait suivi Apulée depuis le commencement, que ce sont encore là questions saugrenues d'homme qui feint de ne pas comprendre, et prête à ses adversaires des sottises qui lui assurent un succès facile. Ce serait une erreur. Ce qui paraît ressortir des explications volontairement confuses d'Apulée, c'est que l'accusation avait vraiment insisté, comme y attachant de l'importance, sur le fait que ces poissons avaient été achetés. Et il faut croire que l'argument

---

[1] « Non sunt minus mira quae de lepore marino traduntur. Venenum est aliis in potu aut cibo datus, aliis etiam uisu, si quidem grauidae, si omnino adspexerint feminam ex eo genere dumtaxat, statim nausiant et redundatione stomachi uitium fatentur ac deinde abortum faciunt... Homines quibus impactus est piscem olent, hoc primo argumento ueneficium id deprehenditur. Cetero moriuntur totidem in diebus quot uixerit lepus, incertique temporis ueneficium id esse auctor est Licinius Macer. » (Plin. *N. H.* XXXII, 8. 9). — D'après les médecins du 17e siècle, « la vue ou même l'odeur du lièvre marin tuait l'individu le plus robuste ». (« La petite histoire », *Temps*, 11 décembre 1907).

n'était pas sans portée, car il y revient. Où sont-ils, les pêcheurs qui lui ont vendu des poissons? On serait bien en peine de les montrer : ils n'ont jamais existé [1]. Il ajoute que son esclave Thémison lui a apporté de lui-même un des poissons en question (33, 471). Bref, il ne veut pas qu'il soit dit qu'ils ont été achetés.

Et l'on voit bien pourquoi : s'il les avait payés cher, c'est donc qu'ils étaient bien rares [2]? Et s'il y tenait tant, c'est donc qu'ils avaient quelque vertu particulière? Aussi Apulée avoue-t-il bien que, toujours par désir de s'instruire, il est à l'affût de poissons rares, et qu'il demande à tout le monde, tant à ses amis qu'à des pêcheurs, de lui en procurer (*ibid.*); mais pour les poissons désignés dans le réquisitoire, c'est un fretin vulgaire et de vil prix, que la mer abandonne en tas sur la plage, et que personne n'aurait l'idée de payer (34; 35, 474/5).

Car l'accusation ne s'en était pas tenue à des généralités, elle avait précisé et donné des noms : les préférences d'Apulée, dans le choix des poissons, trahissaient évidemment quelque arrière-pensée coupable. Mais, s'il faut l'en croire, ses adversaires n'avaient guère eu la main heureuse. D'une part, en effet, ils avaient appelé *lepus marinus* le poisson que Thémison avait apporté à son maître : grave erreur! Le *lepus marinus*, Apulée cherchait depuis longtemps à se le procurer, et, sur ce point, leurs renseignements étaient exacts. Mais il ne l'avait pas encore trouvé, et le poisson faussement désigné de la sorte présentait des particularités singulières qui ne lui avaient pas permis jusque-là de l'identifier (33, 471 ; 40, 492).

Laissons donc là le lièvre de mer, suspect à la fois pour sa rareté et pour les propriétés magiques qu'on lui attribuait : mais pour les deux autres poissons qu'on prétendait avoir servi à des opérations magiques, le cas était plus délicat. Ils portaient, ceux-là, de ces noms, naïvement obscènes, qu'une ressemblance

---

1 « Quos tamen nullos ad testimonium produxere, quippe qui nulli fuerunt. » (29, 458).

2 « Videamus... quae fuerint piscium genera tam necessaria ad habendum tamque rara ad repperiendum, ut merito statuto praemio quaererentur. » (33, 471).

plus ou moins frappante suggère à l'imagination populaire, pour désigner certains animaux ou certaines plantes ; et Tannonius Pudens avait éprouvé, à les nommer, une angoisse comique. Pour l'un, dont le nom était synonyme d'organe viril, il s'était tiré d'affaire tant bien que mal ; mais pour l'autre, désespérant, à en croire Apulée, de trouver dans son vocabulaire un terme convenable, il avait eu recours, pour se faire entendre, à un passage tiré des œuvres de l'accusé lui-même, et où celui-ci, décrivant une statue de Vénus, avait dit entre autres : « Interfeminium tegat et femoris obiectu et palmae uelamento.[1] » Encore une obscénité à l'actif du grave philosophe !

Comme si un langage décent, répond Apulée, pour parler d'objets même bas, ne valait pas mieux qu'une maladresse de mauvais aloi à désigner des choses honorables, quand il était si facile de trouver le mot propre. Car, en réalité, l'embarras de Tannonius Pudens venait moins, semble-t-il, d'un scrupule de convenance, que de l'absence d'équivalents latins à des noms grecs ou puniques. Ces équivalents, Apulée les lui fournit charitablement : aussi bien met-il sa gloire, comme nous le verrons, à avoir le premier traduit en latin toute une série de termes scientifiques, dont seule la forme grecque était usitée jusque-là. « Veretilla » et « uirginal » : voilà comment, en bon latin, et sans tant de façons, il fallait appeler les animaux marins dont on accusait Apulée d'avoir fait un emploi coupable.

Mais pourquoi tant d'affaires à propos de ces noms, et que prouvaient-ils ? L'accusation ne s'était pas contentée de dire qu'Apulée avait eu recours aux vertus magiques des poissons, elle avait spécifié qu'il s'agissait de charmes d'amour[2]. Et voilà pourquoi il avait choisi à dessein ces animaux à noms fâcheux[3]. Cette

---

1 33, 472. Cf. *Met.* II, 17. Notons en passant le goût d'Apulée pour les descriptions d'objets d'art, qui étaient à la mode chez les Grecs de son temps. (*Apol.* 63, 534/5. — *Flor.* 15, 51 ss.)

2 « Quid enim competit ad amoris ardorem accendendum piscis etc. » (30, 458). «... ab aestibus fretorum ad aestus amorum...» (31,468).

3 « Et fortasse an peracute repperisse uobis uidebamini, ut quaesisse me fingeretis ad illecebras magicas duo haec marina, ueretillam et uirginal. » (34, 473). « Posse dicitis ad res uenerias sumpta de mari spuria et fascina propter nominum similitudinem. » (35, 475).

fois notre homme a beau s'efforcer de railler : il n'est pas loin de s'échauffer pour de bon. Ses adversaires en ont menti : il est faux qu'il ait acheté les animaux dont ils parlent. Mais surtout, comment ces poissons auraient-ils pu servir à assurer le succès d'entreprises galantes ? N'est-il pas insensé de conclure d'une similitude de noms à un rapport réel [1]? autant dire qu'on prend un peigne marin pour arranger sa chevelure, un poisson volant pour attraper des oiseaux, un sanglier de mer pour chasser les monstres des forêts, des crânes marins pour évoquer les morts; autant se servir, à ce compte, de cailloux pour guérir la pierre, de testacés pour les testaments, de cancres contre le cancer, et d'algues comme remède aux frissons de la fièvre (alga ad quercerum) (34 sq.).

C'est parler d'or, ces jeux de mots sont absurdes; mais la magie est faite d'absurdités de ce genre. Elle repose sur l'idée de causalité, mais une causalité à elle, qui n'est pas toujours fondée sur l'expérience, et encore moins sur la logique. L'axiome en vertu duquel le semblable engendre le semblable, expression d'une croyance universellement répandue, est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister. C'est un principe fondamental de la magie dite sympathique que l'effet ressemble à la cause qui l'a produit[2]. Mais ce rapport peut être tout extérieur, et cette similitude toute verbale; il suffit même que de l'un à l'autre, — d'un acte, par exemple, ou d'un engin donné, à l'acte qu'il s'agit de provoquer — s'établisse sans trop de peine le lien d'une simple association d'idées. D'autre part, en vertu d'un principe tout voisin du premier, posséder une parcelle d'un objet assure une influence sur l'objet lui-même [3]. L'image, elle aussi, d'un être ou d'un objet, a une vertu évocatrice, et donne prise sur cet être ou sur cet objet[4]. En effet, « l'image est à la chose ce que la partie

---

[1] « An quicquam stultius quam ex nominum propinquitate uim similem rerum coniectam ? » (34,473).

[2] Frazer, *Le rameau d'or*, trad. fr. I p. 4. 5.

[3] *id. ibid.*

[4] V. Salomon Reinach, *L'art et la magie* (L'Anthropologie, 1903, p. 257 ss. = *Cultes, mythes et religions*, I p. 125 ss.) « Une peinture, une sculpture représentant

est au tout... Mais... ce n'est pas simplement la notion d'image qui fonctionne ici. La similitude mise en jeu est, en effet, toute conventionnelle; elle n'a rien de la ressemblance d'un portrait. L'image et son objet n'ont rien de commun qui les associe... On peut d'ailleurs se passer d'images proprement dites; la seule mention du nom ou même la pensée du nom, le moindre rudiment d'association mentale suffit pour faire d'un substitut arbitrairement choisi... le représentant de l'être considéré[1]. » Et de même, un objet n'ayant avec un autre de commun que le nom pourra être le représentant de cet autre.

Ce mode d'assimilation était d'une application particulièrement fréquente en médecine[2] : médecine et magie sont deux rameaux issus d'un même tronc. La thérapeutique par calembour a fait des guérisons sans nombre. Tantôt le nom du remède présente quelque analogie avec celui du mal qu'on se propose de guérir, comme dans cette recette de Marcellus de Bordeaux (VIII, 128) : « Ad oculos scabros... saluber est scarabaeus pilosus. » Apulée raille, comme étant le comble de l'absurdité, le raisonnement d'après lequel on se servirait de cailloux pour guérir la gravelle. Ne savait-il donc pas, lui qui était médecin, qu'on recommandait, dans les cas de ce genre, un remède tout semblable? C'est Pline qui nous l'apprend : « Eiectus lapillus calculoso alligatus supra pubem leuare ceteros dicitur ac iocineris etiam dolores[3]. » Parfois aussi le jeu de mots reposait sur une similitude de son entre le nom de l'agent de la guérison et le terme désignant l'action qu'il était censé exercer. Les habitants d'Ariminum appliquaient du réséda comme remède aux abcès et aux inflammations de la peau,

---

des animaux comestibles assurait le succès de la chasse ou de la pêche non moins que les harpons barbelés ou les sagaies. » On sait que la découverte, dans une caverne de l'Ariège, de dessins représentant sept bisons entourés de flèches, a apporté une confirmation nouvelle à cette théorie. Cf. C. R. de l'Acad. des Inscr. 19 octobre 1906.

[1] Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie gén. de la magie*, p. 66.

[2] Cf. Heim, *Incantamenta* p. 484 ss.

[3] *N. H.* XXVIII, 42 (cf. 212). Wellmann (Hermes XLII, 1907, p. 622) rapproche Galien XII, 290 : « Γεννᾶται δὲ καὶ ὁ ἐν κύστει λίθος, ὑπὲρ οὗ τινὲς ἔγραψαν ὡς εἰπεῖν ὅτι θρύπτει λίθους τοὺς ἐν κύστει. »

en prononçant une formule qui commençait par ces mots : « Reseda, morbis reseda[1]. » Les agriculteurs connaissaient des recettes du même genre. C'est ainsi que, pour détruire l'orobanche, qu'on appelait en grec *ὀσπρολέων*, on disposait en quinconce des *ὄστρακα*, sur lesquels on avait dessiné à la craie Hercule étouffant le lion de Némée[2].

Il n'est donc pas surprenant que la magie amoureuse eût recours à des objets évoquant d'une façon quelconque, et par voie d'association, l'idée de sexe. Pour reprendre un exemple déjà cité, les testicules d'une belette étaient portés en guise d'amulette, pour empêcher la conception et supprimer le désir[3]. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'amour est presque toujours considéré par les anciens, sous sa forme la plus matérielle, comme un trouble des sens, un véritable état pathologique. C'est ce que rappellent en particulier, pour ne rien dire des textes littéraires, les formules d'incantation : il y est moins question de sentiments que d'actes[4]. De là l'usage si répandu des philtres. Nous touchons ici à cette limite incertaine où la médecine et la magie ne se distinguent plus nettement : un breuvage d'amour modifiait l'état physiologique et mental du patient[5] à la façon d'un remède ou d'un poison, et, inversement, on se représentait les aphrodisiaques ou leurs contraires comme agissant à la façon de charmes magiques pour produire l'amour ou l'aversion.

On voit du même coup, pour en revenir à Apulée et à ses poissons, que ce n'était pas sans raison qu'on insistait sur des noms. Les formules, les paroles, les noms avaient une influence toute-puissante, et qui, dans les incantations, s'exerçait indé-

---

[1] Plin. *N. H.* XXVII, 131.

[2] « Εἰ δὲ θέλεις μηδ' ὅλως φανῆναι ταύτην τὴν βοτάνην, λαβὼν πέντε ὄστρακα ζωγράφησον ἐν αὐτοῖς ἀπὸ κρηταρίου ἢ ἀπὸ ἄλλου τινὸς λευκοῦ τὸν Ἡρακλέα πνίγοντα λέοντα καὶ ἀποθοῦ ἐν ταῖς γωνίαις καὶ κατὰ μέσου. » (*Geopon.* II, 42, 2).

[3] Aelian. *N. A.* XV, 11 (I, p. 375, 23 Hercher).

[4] Cf. par exemple Wessely, *Z. P.* p. 53, l. 351 ss : « Μὴ βινηθήτω, μὴ πυγισθήτω, μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιήσῃ μετ' ἄλλου ἀνδρὸς εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου τοῦ δεῖνος, ἵνα μὴ δυνηθῇ ἡ δεῖνα μήτε πιεῖν μήτε φαγεῖν, μὴ στέργειν, μὴ καρτερεῖν, μὴ εὐσταθῆσαι, μὴ ὕπνου τυχεῖν ἡ δεῖνα ἐκτὸς ἐμοῦ τοῦ δεῖνος. »

[5] Cf. *Apol.* 80,562.

pendamment même d'une signification précise[1]. Ici, le nom joue le rôle de l'image évocatrice. Peu importait en somme que les poissons comme tels eussent ou non des propriétés magiques. Ce qui conférait à ceux dont il était question une vertu efficiente, ce n'était pas leur qualité de poissons, c'était leur nom.

Mais nous pouvons tenter d'aller plus loin et de préciser davantage. On donne en français le nom de pucelage à un petit coquillage de l'espèce des porcelaines : le nom se passe de commentaire[2]. Or la représentation des parties sexuelles, soit de l'homme, soit de la femme, était un des moyens les plus usités pour détourner le mauvais œil, et, d'une façon générale, pour combattre les influences funestes[3]. Mais tandis qu'on voit très fréquemment le phallus employé comme *ἀποτρόπαιον*, l'organe féminin était ordinairement figuré sous une forme moins réaliste, et remplacé par un substitut de nature à en évoquer l'idée[4] : une femme nue[5], une main faisant le geste bien connu de la « figue »[6], ou encore le coquillage dont il vient d'être question[7]. Ne serait-ce pas ce même coquillage, la *χοιρίνη* des Grecs, qu'Apulée appelle « uirginal », et que Tannonius Pudens avait désigné en empruntant à l'accusé l'expression d'« interfeminium » ?[8] Et s'il s'agissait d'emblèmes de cette sorte, comment s'étonner que les poissons d'Apulée parussent suspects?

Car si, à l'exemple d'Apulée, nous nous sommes servis jusqu'à

---

[1] Cf. Heim, *Incantamenta*, p. 465.

[2] C'est presque certainement le même que celui qui se nomme en grec χοιρίνη. Χοῖρος (comme en latin *porcus* : cf. Varro, *R. R.* 2, 4, 10) désigne parfois les parties sexuelles de la femme. Il est pris fréquemment dans ce sens par les comiques.

[3] Jahn, *Boeser Blick*, p. 67 ss. (avec les planches correspondantes). Sittl, *Gebaerden* p. 121 ss. — Cf. le double sens de *fascinum*, qu'Apulée rappelle indirectement 35, 475 : « Posse dicitis ad res uenerias... spuria et fascina. »

[4] Jahn, *ibid.* p. 79 ss.

[5] *id. ibid.* p. 80. 93. Heim, *Incantamenta*, p. 57.

[6] Jahn *l. l.* Cf. Ouid. *Fast.* V, 433 : « Signaque dat digitis medio cum pollice iunctis, Occurrat tacito ne leuis umbra sibi. »

[7] Jahn *l. l.* et pl. V, 6.

[8] « Si ego de Veneris statua nihil dixissem neque interfeminium nominassem, quibus tandem uerbis accusasses etc. » (34, 473).

présent du terme de poissons, il est probable cependant qu'il faut donner à *pisces* un sens plus large. On trouve, dit-il, en quantité sur la plage ce qu'à en croire ses adversaires, il a payé si cher : « Haec enim friuola quae nominastis pleraque in litoribus omnibus congestim et aceruatim iacent et sine ullius opera quamlibet leuiter motis flucticulis ultro foras euoluuntur. » (35, 474) Voilà qui s'applique à des coquillages beaucoup mieux qu'à des poissons. Quelques lignes plus haut, d'ailleurs, Apulée avait dit, employant une expression plus vague : « duo haec marina, ueretillam et uirginal. » On voit que par *pisces* il faut entendre toute espèce d'animaux de mer, qu'il s'agisse de poissons, de crustacés ou de mollusques.

Mais on objectera peut-être que les images et les emblèmes dont nous avons parlé étaient des moyens de défense, des *ἀποτρόπαια* ou des *φυλακτήρια*. Pour Apulée, il s'agissait évidemment de pratiques devant avoir un effet positif. D'accord. Mais le même objet pouvait servir soit à combattre une influence, soit à en exercer une. C'est ainsi qu'on rencontre assez fréquemment, comme amulette, l'image d'un lézard ou d'une salamandre; la peau du lézard était usitée en médecine[1] ; la salamandre enfin est du nombre des animaux que l'on faisait entrer dans la composition de philtres amoureux[2] : mais il convient de remarquer que le nom de *σαύρα* s'applique tant au lézard qu'à la salamandre[3]. Une fois qu'un objet passe pour avoir une vertu magique, cette vertu peut s'exercer de façon différente dans des cas différents. Et peu importent alors les conceptions premières par lesquelles cette action s'explique.

Assurément, le choix d'Apulée pouvait n'être dicté par aucune arrière-pensée suspecte. Il n'en reste pas moins que les « poissons », objet de cette discussion, étaient utilisés, selon toute apparence, à titre de symboles magiques. Et une fois qu'on y attachait une signification magique, leur forme aussi bien que

---

[1] Apul. *Apol.* 51, 511. Plin. *N. H.* XXX, 87 ss.

[2] Theocr. II, 58.

[3] V. d'ailleurs encore, sur le rôle des lézards en magie, l'oracle cité par Porphyre (Euseb. *P. E.* V, 12, 1) v. 2 sq. — Plin. *N. H.* XXIX, 73 ; XXX, 141.

leur nom devait leur faire attribuer une efficacité particulière en magie amoureuse.

Quoi qu'il en soit, et en dépit des railleries d'Apulée, le raisonnement de ses adversaires était conforme aux idées du temps : on ne saurait prétendre que, comme il cherche à nous en donner l'impression, l'accusation ne tînt pas debout.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'elle fût justifiée en fait. Apulée, pour son compte, lui oppose un démenti formel. Mais devons-nous le croire sur parole ? Plus l'accusation était gênante, plus il avait intérêt à nier : qui nous garantit qu'il dît vrai ? L'avons-nous vu si scrupuleux jusqu'à présent ?

4.

MÉDECINE ET MAGIE.

Nous n'en avons pas fini, d'ailleurs, avec l'« argument poissonnier, piscatorium argumentum » (42, 495). En terminant, d'un air négligent, et comme une chose dont il s'aviserait au dernier moment, Apulée signale une contradiction dans les affirmations de ses adversaires : à la date où l'on voudrait faire croire que, pour séduire une femme, il a eu recours à la vertu magique d'animaux de mer, il voyageait en pleines terres, dans les montagnes de Gétulie, en quête sans doute de poissons laissés là par le déluge de Deucalion (41, 494).

Mais alors, l'accusation ne s'était pas contentée de dénoncer d'une façon générale des opérations de magie amoureuse ? Elle avait relevé un fait précis : Apulée avait essayé sur une femme ses talents magiques ; et voilà pourquoi, sans doute, il avait eu besoin de ces poissons, qu'un nom trop significatif prédestinait à pareille besogne. Jusqu'à présent il n'en a soufflé mot. Et quand enfin il se décide à y faire allusion, ce n'est pas pour discuter le fait, mais pour invoquer un alibi. Réfutation insuffisante : la date ne prouverait rien, l'action magique pouvant s'exercer hors de la présence du magicien. Qui sait même si l'on n'avait pas insinué que ce voyage avait été imaginé bien à propos, et pour détourner les soupçons ?

Tout se ramenait donc à une question de fait : si les faits étaient reconnus exacts, les choses pouvaient prendre pour Apulée une mauvaise tournure. La loi avait pour la magie amoureuse des rigueurs particulières[1], et ce précédent était de nature à créer, en ce qui concerne l'ensorcellement de Pudentilla, une présomption accablante pour l'accusé.

Pour pouvoir juger de la valeur de cette nouvelle accusation, il faudrait savoir sur quelles preuves elle se fondait, quels témoignages elle invoquait. Ces preuves, ces témoignages, nous ne les connaissons pas, et seul l'embarras que révèle la défense d'Apulée pourrait faire supposer qu'ils n'étaient pas sans force. Mais ce n'est pas sur une simple impression que nous avons le droit de décider s'il était innocent ou coupable. Pour lui, il se contente de nier, et, s'il n'est pas prouvé qu'il dise vrai, il ne l'est pas davantage qu'il mente.

Notons cependant, parmi ses dénégations, un aveu qu'il laisse échapper chemin faisant, et qui vaut la peine d'être retenu. S'il est à la recherche de poissons rares, c'est pour les disséquer : il agit donc par curiosité scientifique (41, 493 ; 40, 492). Mais cette raison n'est pas la seule : Apulée, qui se pique de médecine, nous apprend qu'il trouve dans le corps des poissons des vertus salutaires. Connaître les remèdes, est-ce être magicien ou médecin ? Les appliquer, non par esprit de lucre, mais pour rendre service, y a-t-il rien de plus digne d'un philosophe ? (40, 491).

Non, rien, assurément, et le raisonnement est irréfutable. Mais rapprochées du contexte, ces déclarations inspirent quelque inquiétude. Apulée poursuit immédiatement en écartant une objection. Pourquoi, lui demande-t-on, si ce n'est dans une intention coupable, a-t-il disséqué le poisson que lui a apporté Thémison ? — « Eh, n'ai-je pas dit à l'instant, répond-il, que je cherchais à m'instruire de l'anatomie de ces bêtes ? Ce n'est pas

---

[1] Cf. *Cod. Theod.* IX, 16, 3 (loi de Constantin, mais dont les dispositions ne sont nouvelles qu'en ce qu'elles précisent la distinction entre les actes illicites et les pratiques permises) : « Eorum est scientia punienda, et seuerissimis merito legibus uindicanda, qui magicis adcincti artibus, aut contra hominum moliti salutem, aut pudicos ad libidinem defixisse animos detegentur. »

le premier poisson que j'examine ainsi. Reprocherez-vous à un philosophe ce que vous trouveriez tout naturel de la part d'un cuisinier? » Il résulte cependant de ce qui précède que l'amour désintéressé de la science n'était pas seul en cause. Apulée vient d'avouer qu'il demande aux poissons le secret de certaines propriétés curatives. Il reconnaît d'autre part qu'il a disséqué celui que lui a apporté Thémison. Ne serait-ce pas qu'il l'avait fait entrer dans quelque breuvage, potion salutaire ou philtre magique, peu importe? Il y avait donc une circonstance précise où Apulée s'était rendu particulièrement suspect par l'exercice de ses talents de médecin. Et comme aussitôt après il est question de la femme qu'on l'accusait d'avoir ensorcelée, on est presque forcément amené à conclure que c'est à elle qu'il avait prodigué ses bons soins. Libre là-dessus aux mauvaises langues de parler d'intrigue galante; rien n'oblige à les croire; mais la chose, après tout, n'a rien d'impossible. Moins discret, Apulée nous apparaîtrait peut-être, comme médecin, sous un aspect assez moderne qui ne manquerait pas de piquant. En tout cas, ce qui paraît ressortir de ses demi-aveux, c'est qu'il s'était bien « passé quelque chose ».

Ce « quelque chose » relevait-il de la médecine ou de la magie? Apulée croit devoir nous rappeler, à propos de sa propre pratique médicale, que de tout temps les médecins ont ajouté les incantations aux remèdes, et qu'Ulysse déjà connaissait les formules au moyen desquelles on arrête le sang qui s'échappe d'une blessure. Et pour conclure : « Rien de ce qui se fait pour sauver la vie des hommes ne saurait passer pour coupable, nihil quod salutis ferendae gratia fit, criminosum est. » (40, 491).

Or que venait faire ici ce malencontreux souvenir homérique? Nous le savons bien, que de tout temps la médecine a eu recours à l'influence salutaire des mots et des formules; mais nous savons aussi que ces mots et ces formules ne sont autre chose en réalité que des incantations magiques. Médecine et magie, dans l'antiquité, se confondent perpétuellement. Le but pouvait différer : les moyens étaient les mêmes. L'usage simultané des breuvages et des incantations était aussi courant en

magie amoureuse qu'en médecine[1]. Apulée avoue qu'il oppose à l'action de la maladie la vertu des incantations : cet aveu suffit à confirmer, pour nous du moins, le soupçon de magie[2].

Mais la distinction qu'il fait entre les charmes nuisibles, coupables par conséquent, et les charmes bienfaisants, n'était pas sans fondement juridique.

Sans doute, la limite était trop indécise, le délit de magie était trop malaisé à définir, il y entrait une trop grande part d'appréciation personnelle, pour qu'il n'y eût pas, dans la pratique, des hésitations et des variations. Mais le principe de la distinction subsista dans la législation presque aussi longtemps que dura l'empire. C'est ainsi que la loi tolérait les moyens magiques de faire tomber ou d'arrêter la pluie à propos, et surtout de détourner la grêle[3]. L'exception qu'elle faisait en faveur des incantations salutaires, s'appliquait également à l'exercice de la médecine. Ce n'est pas que, même dans ce domaine, la distinction fût acceptée par tout le monde. Les moyens magiques employés pour guérir, qui garantissait qu'à l'occasion ils ne serviraient pas à faire du mal? L'homme qui détenait un tel pouvoir était, par cela seul, dangereux : la bouche qui a le pouvoir de bénir peut aussi s'ouvrir pour maudire. L'opposition venait d'ailleurs des médecins eux-mêmes, qui ne

---

[1] Cf. Sen. *Ep.* 9, 6 : « Hecaton ait : Ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius ueneficae carmine. »

[2] Notons aussi les termes dont se sert Apulée en parlant du poisson qu'il a disséqué. « Si cocto uentrem rusparer, hepatia suffoderem... » « An hariolis licet iocinera rimari, philosopho contemplari non licebit. » (41, 493). Le foie est en effet le siège des révélations mantiques, qui touchent de près à la magie. Cf. Philostr. *V. A.* VIII, 7, p. 323, 16 Kayser. Petr. *S.* 137 *in fin.*

[3] Cf. Mommsen, *Strafr.* p. 639 n. 3. — Les pratiques des *immissores tempestatum* sont connues. Il en est encore question dans les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire. Agobart, évêque de Lyon, composa un traité contre cette croyance en 833. (Cf. Naudé, *Apologie pour les grands hommes accusés de magie*, p. 117). — Empédocle avait des moyens magiques pour commander aux vents et à la pluie (Diog. L. VIII, 59). Sénèque (*N. Q.* IV b, 6 7) fait allusion à l'institution des χαλαζοφύλακες et raille ceux qui croient « posse fieri ut cum grandine aliquis paciscatur et tempestates munusculis redimat. » (7,1). Pline met sur le même rang les incantations contre la grêle et contre les maladies (*N. H.* XXVIII, 29. Cf. XVII, 267). Cf. Verg. *Georg.* I, 335 ss., et d'une façon générale les traités d'agriculture.

tenaient pas à être confondus avec la foule des charlatans et diseurs de bonne aventure : les protestations qu'ils élevèrent maintes fois, au nom de leurs intérêts professionnels menacés, peuvent avoir agi sur l'opinion, et, par là, sur le législateur. Caracalla, que son biographe nous représente, il est vrai, comme cruel à plaisir, condamna (à mort, semble-t-il, d'après le contexte) ceux qui portaient au cou des amulettes contre la fièvre tierce et quarte (Spart. *Car.* 5, 7). Les Pères de l'Eglise, pour lesquels toute magie, quels qu'en soient les effets, est d'origine démoniaque, condamnent l'usage, en médecine, des *φυλακτήρια*, des *περίαπτα*, des incantations ; et les empereurs chrétiens, dans la pratique, s'inspirèrent souvent de ce principe. Constance prononça, contre de pauvres diables dont le seul crime était d'avoir usé de sortilèges innocents ou d'avoir eu recours à des amulettes contre la maladie, des peines aussi sévères que s'il se fût agi d'empoisonnement ou d'évocation des morts [1]. Sous Valens, une vieille qui traitait les fièvres par des incantations fut mise à mort, après avoir, par ce moyen, guéri la fille de l'empereur en présence de son père, et un jeune homme périt dans les supplices parce qu'il avait eu l'imprudence, pour combattre des maux d'estomac, de réciter dans un bain public, avec les gestes prescrits, les sept voyelles de l'alphabet [2]. Ces mesures odieuses (nefanda) révoltent à juste titre Ammien Marcellin, d'autant plus, remarque-t-il, que ces moyens de guérison avaient pour eux l'autorité des médecins. Et cette protestation était d'accord, non seulement avec la conscience publique et l'opinion, mais avec la loi, qui, sur ce point, est très explicite. « Nullis... criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus, aut in agrestibus locis, ne maturis uindemiis metuerentur imbres, aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia,

---

[1] Amm. Marc. XVI, 8, 1. 2. XIX, 12, 14.

[2] *id.* XXIX, 2, 26. 28. La vertu magique des lettres de l'alphabet, et notamment des sept voyelles grecques, est chose connue. Cf. Dieterich, *ABC Denkmaeler* (Rh. M. 1901, p. 77). Quant à l'action magique de la parole écrite (cf. Berger, *Hist. de l'écriture dans l'antiquité*, p. 348 ss.), elle est amplement attestée, entre autres, par les *tabellae defixionum.*

quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne diuina munera et labores hominum sternerentur[1].» Godefroy, dans son commentaire, cite, à propos de ce texte, le mot d'Apulée : « nihil quod salutis ferendae gratia fit criminosum est, » et il ajoute : « Quae postrema uerba diceres Constantini quaestorem in animo habuisse. »

On voit donc que la distinction d'Apulée n'était pas illégitime, et qu'il pouvait probablement invoquer en sa faveur une jurisprudence établie[2]. Il ne l'a fait d'ailleurs que dans ce seul cas.

---

[1] *Cod. Theod.* IX, 16, 3. *Iust.* IX, 18, 4. Cette loi de Constantin ne devait être abrogée que par l'empereur Léon (*Nou.* 65). Il faut bien remarquer d'ailleurs (cf. note suivante) que l'exception prévue par la loi tient compte, pour la médecine, des conséquences matérielles plus encore que des intentions. Cf. Paul, *Sent.* 5, 23, 19 (Girard, *Textes*[3], p. 425) : « Si ex eo medicamine, quod ad salutem hominis uel ad remedium datum erat, homo perierit, is qui dederit, si honestior sit, in insulam relegatur, humilior autem capite punitur. »

[2] Mais la distinction n'avait, remarquons-le, qu'une valeur légale. Entre le point de vue de la loi romaine et celui de l'Eglise, il y a une différence fondamentale qui est instructive. La distinction établie par la loi est fondée, d'une façon tout empirique, sur l'effet produit. Les docteurs chrétiens considèrent le mode d'action ; leur intransigeance à l'égard de toute espèce de magie (malgré ce qui avait passé dans le culte et dans les croyances de pratiques et d'esprit magiques) repose en somme sur une notion plus conforme à la vraie nature des choses. Augustin ne nie pas que les incantations, amulettes, etc. ne puissent avoir sur le malade un effet salutaire ; mais le chrétien refusera une guérison obtenue au prix d'un pacte avec les puissances diaboliques. (*Serm.* 318, 3). Mais les remèdes, eux, sont permis. Où sera la limite ? La différence entre le mode d'action de la magie et celui des techniques est bien mise en lumière par Hubert et Mauss (*Théor. gén. de la magie*, p. 14 ss.) : « Dans les techniques, l'effet est conçu comme produit mécaniquement. On sait qu'il résulte directement de la coordination des gestes, des engins et des agents physiques. On le voit suivre immédiatement la cause ; les produits sont homogènes aux moyens... Quand une technique est à la fois magique et technique, la partie magique est celle qui échappe à cette définition. Ainsi, dans une pratique médicale, les mots, les incantations, les observances rituelles ou astrologiques sont magiques ; c'est là que gîtent les forces occultes, les esprits, et que règne tout un monde d'idées qui fait que les mouvements, les gestes rituels, sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique. » Augustin a entrevu cette distinction ; quant aux moyens dont le mode d'action reste douteux (et c'est sur ce point peut-être que son attitude est le plus intéressante) il déclare que le caractère en est subordonné à l'idée que s'en fait le patient : « Aliud... est dicere : Tritam istam herbam si biberis, uenter non dolebit ; et aliud est dicere : Istam herbam collo si suspenderis, uenter non dolebit. Ibi enim probatur contemperatio salubris, hic significatio superstitiosa damnatur. Quamquam ubi praecantationes, et inuocationes, et characteres non sunt, plerumque dubium est utrum

Pour ses autres malades, il déclare ou s'efforce du moins de faire croire qu'il n'a eu recours ni aux incantations ni à aucun moyen magique.

5

L'ESCLAVE THALLUS

Ce n'était pas, en effet, la seule occasion où ses essais de cure médicale lui eussent valu des désagréments. On racontait (c. 42-47) qu'une nuit Apulée avait emmené un jeune esclave en un lieu écarté ; et là, devant un petit autel, à la lueur d'une lampe, et en présence de témoins peu nombreux, il l'avait fait tomber à terre par ses incantations. L'enfant s'était évanoui, puis avait repris ses sens. L'histoire ne disait pas si, en cet état, le sujet s'était mis à vaticiner : c'est dommage, remarque Apulée, le conte aurait été complet, et l'on s'expliquerait au moins le but de ces incantations. L'opinion courante et l'histoire sont en effet d'accord pour nous apprendre qu'on peut provoquer, chez des enfants, l'inspiration prophétique, et obtenir d'eux des révélations et des oracles[1].

Sur la possibilité de tels faits, Apulée ne veut pas se prononcer : il sait qu'il est prudent de ne pas avoir l'air trop bien renseigné sur tout ce qui touche à la magie ; que la connaissance de certains secrets est, à elle seule, tenue pour coupable[2]. Tout à l'heure encore, il disait à Emilianus : « Tu es donc au

---

res quae alligatur, aut quoquo modo adiungitur sanando corpori, ui naturae ualeat, quod libere adhibendum est, an significatiua quadam obligatione proueniat, quod tanto prudentius oportet cauere christianum, quanto efficacius prodesse uidebitur. Sed ubi latet qua causa quid ualeat, quo animo quisque utatur interest, dumtaxat in sanandis uel temperandis corporibus, siue in medicina, siue in agricultura. » (*De doctr. christiana* II, 45.)

[1] 42, 496/7. Les enfants passaient en effet pour particulièrement propres à la lécanomancie. Cf. Spart. *Did. Iul.* 7, 10. Le prêtre dont parle Jean de Salisbury (*Polycr.* II, 28. Cf. supra p. 52 n. 1) a recours au ministère d'enfants qui lui sont confiés. L'idée que les enfants sont plus aptes à fournir, dans l'extase, des révélations mantiques, est également répandue. On la trouve même chez les chrétiens. Cf. Cypr. *Ep.* 16, 4.

[2] Paul, *Sent.* 5, 23, 17. Cf. Mommsen, *Strafr.* p. 641 n. 2.

courant des propriétés magiques des poissons? Mais alors tu es toi-même magicien! »[1] Aussi évite-t-il de rien affirmer pour son compte.

Il a appris toutefois de son maître Platon qu'il existe, entre les dieux et les hommes, des puissances intermédiaires, qui président à la divination et aux miracles de la magie ; et lui-même ne tient pas pour invraisemblable que l'âme humaine, plongée, par des charmes ou des parfums, dans un sommeil extatique, et délivrée des entraves du corps, ait la vision de secrets qui échappent aux sens, et puisse présager l'avenir (43, 497/9).

Mais cet enfant prophète, si l'orateur est bien informé, doit être beau, sain de corps et d'esprit[2]. Or Thallus, dont il est question, est un pauvre être repoussant, un misérable épileptique, qui tombe à terre trois ou quatre fois le jour, en se meurtrissant cruellement. Il a la face couverte d'ulcères, le front et la tête abîmés de contusions, les narines béantes, la démarche chancelante : beau sujet, en vérité, pour en faire l'instrument de révélations divines. Il est tombé en présence d'Apulée, c'est vrai ; mais de quel droit attribuer sa chute à des incantations ? Le miracle eût été de le faire tenir sur ses pieds. Les témoins sont là pour le dire ; des quinze esclaves cités comme tels à la requête de l'accusation, un seul fait encore défaut : c'est précisément Thallus ; et s'il n'a pu arriver à temps, c'est qu'on l'a relégué à la campagne, comme un pestiféré, par crainte de la contagion. Mais les quatorze autres sont présents : pourquoi ne veut-on pas recourir à leur témoignage ? Qu'on les interroge, qu'on interroge les esclaves de la partie adverse : tous vous diront que depuis longtemps Thallus est sujet à des crises d'épilepsie, et que bien avant l'arrivée

---

[1] « Hoc si scis quid sit, magus es profecto. » (30, 458). Il est à peine besoin de relever ce que le raisonnement a de sophistique : on peut savoir que ces propriétés existent, sans savoir quelles elles sont ni comment on les utilise.

[2] 43, 499 – 44, 500. Ceci est encore conforme à une idée généralement répandue. Une tare physique rend impropre à l'exercice d'un sacerdoce. Cf. May, REA, 1905, p. 12 ss. — « Ambitiosa lex est : ad sacerdotium nullas nisi integrae non sanctitatis tantum, sed felicitatis admittit ; inquirit in maiores, in corpus, in uitam. » (Sen. *Contr.* I, 2, 11. — Cf. IV, 2).

d'Apulée à Oea on l'avait souvent montré à des médecins [1].

Mais si l'accusation renonce à entendre les témoins dont elle a elle-même exigé la comparution, qu'à son tour elle produise les siens : le compte en est vite fait ; elle en a un, pas davantage, c'est Sicinius Pudens : et celui-là, à supposer même que son jeune âge ne lui ôtât pas toute autorité, ne saurait être à la fois, dans le même procès, partie plaignante et témoin (45, 502).

Tannonius Pudens, il est vrai, s'était fait fort de produire d'autres esclaves, également victimes des sortilèges d'Apulée ; puis il avait passé outre, et il n'en avait plus été question. Que sont-ils devenus, ces témoins, auxquels, dit-on, on a promis la liberté pour prix de leur déposition ? Que l'accusateur les montre, qu'il les nomme au moins, Apulée l'en conjure ; il consent à ce qu'on prenne sur le temps qui lui est accordé. Ou si l'avocat d'Emilianus s'est trompé, qu'on interroge au moins les quatorze esclaves qui sont là, sur les quinze qu'il a assignés. (46, 503) Quinze esclaves comme témoins d'une cérémonie magique ! Apulée ne peut que se féliciter de ce luxe. Qui prouve trop ne prouve rien. Car la magie punie par la loi évite les regards, s'entoure de mystère et a besoin de la complicité des ténèbres : dire que quinze esclaves ont pu être présents, c'est dire que tout s'est passé comme au grand jour, c'est établir l'inanité de l'accusation. (47, 504)

De tous les arguments d'Apulée, le seul qui soit vraiment concluant, c'est le fait que l'esclave Thallus était épileptique : celui-là paraît reposer sur des preuves sérieuses. Apulée ne nie pas que l'enfant soit tombé à terre en sa présence, il en donne seulement une autre explication que ses adversaires. Ce qui ressort de plus clair de cette discussion, c'est qu'après beaucoup

---

[1] 44, 500 — 45, 501. Dans ce passage je crois qu'il faut lire (p. 51, 7 ss. H.) : « Et quid ego de seruis ? Vos ipsi, <si> audetis, negate Thallum... medicis saepe numero ostensum. Negant hoc conserui eius ? <negant> qui sunt in ministerio uestro ? omnium rerum conuictum me fatebor, nisi, etc. » Thallus appartient à Apulée ; de même, par conséquent, ses « conserui » : ce sont les quatorze esclaves en question. Cf. d'autre part 44, 501 (p. 51, 21 H.) : « interroga.... XIV seruos quos exhibemus.... interroga seruos accusatorum meorum. »

d'autres, Apulée avait été consulté ou s'était offert comme médecin, et que le malade, coïncidence assurément fâcheuse, avait eu une crise en sa présence. De là à parler de magie il n'y avait qu'un pas, et les aveux que nous avons recueillis précédemment de la bouche d'Apulée lui-même invitaient à le franchir. « C'est d'un médecin et non d'un magicien, dit-il, que Thallus a besoin. » Mais du médecin au magicien il n'y avait pas loin.

Aussi la mise en scène romanesque qui avait, disait-on, accompagné la consultation, et qui fait songer aux messes noires du moyen âge et des temps modernes : l'autel, la clarté incertaine d'une lampe, le sacrifice nocturne[1], les paroles magiques récitées à mi-voix[2], tous ces détails peuvent bien avoir été amplifiés par la rumeur publique ou forgés de toutes pièces par les ennemis d'Apulée. C'était l'accompagnement ordinaire des cérémonies magiques, lesquelles étaient pleines d'emprunts à l'appareil usité dans le culte des morts et des divinités chthoniennes. On offrait à celles-ci des sacrifices nocturnes ; de là, dans ce culte, l'usage de lampes et de flambeaux[3], qui fait également partie des rites cathartiques ou divinatoires, assimilés ou assimilables à la magie : le terme de λύχνος revient sans cesse dans les papyrus magiques, dont toute une série de

---

[1] « Nullas hostias nisi gallinas nominastis. » (47, 505). Le choix de la victime n'est pas indifférent. Le coq, que l'on sacrifiait aux vents (Paus. II, 34, 2) est aussi l'oiseau consacré à Hermès, le vent (Roscher, *Hermes der Windgott,* p. 101). Hermès préside entre autres à la magie. Le coq était aussi sacrifié en Grèce aux divinités chthoniennes, et servait également de victime dans le culte des morts (Stengel, *Griech. Kultusaltert.*², p. 108) et dans les sacrifices magiques (Dieterich, *Papyr. mag.* 185, 3). Mais ce qui est applicable au mâle ne l'est pas nécessairement à la femelle. Aussi devons-nous surtout retenir qu'il s'agissait de sacrifices d'oiseaux. Nous aurons à revenir sur ce point. Quant au fait même du sacrifice, il est probable qu'il faut n'y voir, dans les cas de ce genre, qu'une imitation ou une utilisation de rites religieux. Le sacrifice en lui-même a cependant sa raison d'être dans une cérémonie destinée à procurer une guérison, étant donné le rapport originel entre la notion de désordre organique et celle d'impureté rituelle.

[2] Cf. *Apol.* 47, 504 : « carminibus murmurata. » — Lucan. V, 104 : « Haud illic tacito mala uota susurro concipiunt. » — Iust. *Instit.* IV, 18, 5 : « (qui) susurris magicis homines occiderunt. »

[3] Diels, *Sibyll. Blaetter,* p. 47 ss. — Rohde, *Psyche,* II² p. 101.

prescriptions sont comprises sous la rubrique λυχνομαντία [1]. Quand Pamphila, dans les *Métamorphoses* (III, 21), se transforme en hibou, la lampe est aussi de la partie. On pourrait multiplier ces exemples.

Les médisants n'avaient donc pas besoin de se mettre en frais d'imagination pour décrire le drame nocturne dont Thallus avait, disait-on, été le héros, et le mensonge, si c'en était un, n'avait rien d'invraisemblable en lui-même [2].

D'autre part, une mise en scène de ce genre ne serait contraire ni au caractère d'Apulée, ni à ses préoccupations, ni à l'idée qu'il se faisait de la médecine. Et cela d'autant plus que le mal était de ceux qui impressionnent le plus vivement l'esprit et se montrent rebelles à tout traitement.

D'ailleurs, Apulée, quoique traitant toute l'histoire de « mendacium » et de « fabula » (42, 496), ne nie pas catégoriquement; il conteste seulement que des faits qui se sont passés devant un aussi grand nombre de témoins aient rien de secret, partant rien d'illicite. Car ce sacrifice nocturne, ces apprêts mystérieux dans le silence et les ténèbres ressemblaient trop aux cérémonies secrètes, prévues et condamnées par la loi, pour qu'il fût prudent de les faire passer simplement sous le couvert de la médecine, en les mettant au bénéfice de la distinction faite tout à l'heure entre les actes magiques nuisibles et ceux auxquels l'intérêt des malades assurait l'impunité. La loi punissait même ceux qui, sous prétexte ou avec l'intention de sauver le malade, administraient des remèdes dont les suites étaient funestes [3]. Aussi comprend-on qu'Apulée tînt à bien établir que l'accident de Thallus n'était pas dû à des sortilèges, et n'avait aucun rapport avec les actes auxquels on l'accusait de s'être livré.

---

1 Wessely, *Z. P.*, *Indices*. — Deubner, *De incubatione*, p. 26.

2 Cf. 42, 495 : « Ad praescriptum opinionis et famae confinxere, etc. »

3 Paul, *Sent.* 5, 23, 19. Cf. Supra, p. 73 n. 1.

6.

LA FEMME ÉPILEPTIQUE

Un autre cas d'épilepsie, dont Apulée s'était occupé, avait donné naissance à une histoire analogue, quoique moins riche d'ornements romanesques. C'était une femme, cette fois, que, toujours par des incantations, il avait fait tomber à terre. Décidément, remarque Apulée, c'est un lutteur, non un magicien que vous accusez. Surtout il ne peut se tenir de s'extasier de la sagacité avec laquelle Claudius Maximus a conduit l'interrogatoire. L'accusateur affirmait; le médecin Thémison, qui avait amené la femme à Apulée et avait vu la scène, niait. A la fin : « Quel avantage, avait demandé le proconsul, Apulée attendait-il de ses incantations? de la faire tomber? et après? est-elle morte? que gagnait-il donc à la jeter à terre? »

En fait, tout ce rapport n'est, d'après Apulée, qu'un tissu de mensonges. Thémison, comme il l'a lui-même déclaré au juge, avait présenté la femme à Apulée; celui-ci lui avait demandé si elle avait des bourdonnements d'oreille, et de quel côté ils étaient le plus forts; elle lui avait répondu que c'était l'oreille droite qui la tourmentait, puis aussitôt elle s'était retirée : tout s'était borné là. (c. 48) Quant aux bourdonnements d'oreille, ajoute-t-il, la question posée à la malade n'a pas de quoi surprendre ceux qui connaissent la nature et l'origine des maladies, notamment de l'épilepsie, telles que les expliquent Aristote, Théophraste, et surtout Platon dans son immortel *Timée*. C'est le sujet d'une longue dissertation (49, 507 — 51, 511), curieux chapitre de médecine, mais qui constitue un hors d'œuvre et n'ajoute rien à la défense. Ce qu'il importe à Apulée qui soit bien établi, c'est que tout s'est réduit, pour les deux malades, à un simple examen médical. Dès lors l'accusation tombe d'elle-même : va-t-on condamner, comme coupable de maléfices, un homme qui n'a cherché qu'à soulager des souffrances? (51, 512)

7.

LE TALISMAN MAGIQUE

Jusqu'à présent, il faut le reconnaître, si l'accusation est fragile, la défense d'Apulée laisse subsister des doutes ; le doute, il est vrai, doit profiter à l'accusé. Mais au moins a-t-on allégué des faits précis, que ces faits, d'ailleurs, se soient passés ou non. Dans la suite, nous allons être réduits de plus en plus à des indices, des soupçons, des conjectures. Une fois qu'on s'était mis en tête qu'Apulée était magicien, on ne devait plus s'arrèter en si bonne voie, et il n'y avait plus de raison pour ne pas voir de la magie partout.

C'est ainsi (c. 53 — 56) qu'on avait remarqué un mouchoir de lin, soigneusement conservé par Apulée, et déposé par lui dans le laraire de Pontianus. Ce qu'enveloppait ce linge mystérieux, nul ne le savait, et il faut croire qu'il inspirait quelque effroi superstitieux, car personne n'avait osé s'en enquérir; l'affranchi lui-même qui, chaque jour, entrait dans la chambre, ne s'était pas aventuré à y glisser un regard indiscret, bien qu'aucune attache, aucun sceau ne le défendìt contre sa curiosité. (53, 513/4) Trop de mystère rend suspect : pas de doute : les objets qu'Apulée dérobait aux regards et traitait avec tant de vénération étaient destinés à quelque usage magique.

Admirable raisonnement! répond Apulée. Tout le monde, y compris vous-mêmes, ignore quels sont ces objets; Pontianus, qui partageait ma vie, déclarerait, s'il était encore de ce monde, qu'il l'ignore (53, 514) : mais vous, vous savez que ce sont des instruments de magie. Mais, insensés, quand ici même vous les exhiberiez, vous n'auriez rien prouvé. Je n'aurais qu'à dire qu'ils ont été glissés là par une main étrangère, ou qu'on me les a donnés comme remède, ou que c'est un emblème religieux, ou que j'obéis à un ordre reçu en songe [1].

---

[1] 53/4, 514. On sait quelle était pour les anciens l'autorité des songes. Cf. par exemple Liu. II, 36 sq. Plin. *Ep.* I, 18. Mais on pourrait citer une infinité de cas de ce genre.

Mais alors, demandera peut-être l'accusateur (54, 514 5), s'il ne se dissimule là-dessous aucune intention coupable, expliquez-nous ces circonstances singulières : du lin, pourquoi du lin? pourquoi ces pieux égards? pourquoi avoir choisi les Lares de Pontianus comme gardiens du précieux dépôt? — Décidément, ces gens-là ne savent qu'interroger. Depuis quand l'accusé est-il tenu, sur de simples soupçons, de faire la preuve de son innocence, de répondre à l'accusateur et d'éclairer son ignorance? Si l'on admettait, pour toute preuve, des présomptions et des doutes, il n'est rien qui ne pût devenir cas pendable. Entrer dans un temple, prier les dieux à voix basse[1], offrir un sacrifice, tout servirait de prétexte à une accusation de magie.

Mais après tout, pourquoi ne pas satisfaire les curiosités mises en appétit? Vous tenez à savoir ce qu'il renferme, ce linge qui vous intrigue? Voici : « J'ai été initié en Grèce à un grand nombre de cultes mystérieux. Des signes, des symboles m'en ont été donnés par leurs prêtres, et je les conserve avec soin. Je ne dis rien là d'insolite, rien d'inouï. Vous, par exemple, qui, dans cette assemblée, êtes initiés aux mystères du divin Bacchus, vous savez quel objet vous gardez, caché à la maison, et vénérez en silence loin de tous les profanes. » Est-il surprenant dès lors que j'aie conservé avec un saint respect ces souvenirs sacrés, et que, pour les envelopper, j'aie choisi le lin pur, réservé par les Egyptiens à des usages religieux, de préférence à une matière animale, impure, comme la laine? (55, 517 ; 56, 518).

En somme, malgré l'ironie avec laquelle Apulée s'écrie : « Eh ! sans doute, c'étaient des instruments de magie que renfermait ce linge! et voilà pourquoi je le laissais traîner à la portée du premier venu » (53, 513), il avoue qu'il dérobe cet objet à la vue des profanes, qu'il l'a déposé tout près des Lares de Pontianus, et il lui reconnaît expressément un caractère sacré.

---

[1] Cf. Sudhaus, *Lautes und leises Beten* (Archiv f. Religionsw. 1906, p. 185) : la prière faite *tacite*, c'est-à-dire à voix basse (la prière muette, dit S., serait sans efficacité : v. toutefois Cic. *Diu.* I, 57, 129) est exceptionnelle et quelque peu suspecte; c'est à voix basse que sont prononcées les prières et les formules magiques. Cf. supra p. 77 n. 2.

Mais si l'on comprend aisément que la curiosité et la méfiance aient prononcé le mot de magie, ce qui suffit à réduire l'accusation à néant, c'est l'absence de preuves : des soupçons, des présomptions, elle ne s'appuie pas sur autre chose. Et si vraiment le talisman qu'Apulée gardait dévotement était le symbole de quelque initiation, le soupçon de magie était écarté. Les mystères étaient chose reconnue et respectée ; les cultes orientaux eux-mêmes gagnaient du terrain et conquéraient de jour en jour une place quasi-officielle à côté de la religion nationale : nous sommes loin du sénatus-consulte des Bacchanales.

Apulée oppose donc ici la religion à la magie ; il se fait un mérite de sa dévotion, et, par un trait bien caractéristique des idées du temps, il prend vivement à partie Emilianus sur son impiété, si connue d'ailleurs que, par un souvenir classique, (on n'est pas si illettré dans ce milieu qu'Apulée veut bien le dire) elle lui a valu le surnom de Mézence (56, 518/9). Retenons ce détail. Apulée répète sans cesse qu'Emilianus ignore même ce qu'est un philosophe : c'est du même ton, du même accent qu'il lui reproche de ne rien entendre aux délicatesses d'une âme pieuse. Ignorant et savant, profane et philosophe, impie et dévot : ces oppositions de termes ont pour Apulée le même sens et la même valeur.

Les explications d'Apulée sont plausibles en elles-mêmes, et devaient satisfaire la justice. Ce n'est pas une raison cependant pour que nous nous en contentions aussi facilement. Non, sans doute, que la possession des objets qui avaient éveillé de superstitieuses méfiances doive suffire à nous inspirer les mêmes doutes et les mêmes soupçons ; mais ce n'est pas de lui avoir été laissés en souvenir d'une initiation qui leur ôterait tout caractère magique. Il y a trop de rapports, dans les croyances du temps, entre les mystères et la magie, et la magie, d'autre part, faisait trop d'emprunts aux rites religieux et aux instruments du culte, pour qu'il ne parût pas naturel d'attribuer une vertu spéciale aux symboles matériels de l'initiation[1].

[1] Apulée reconnaît d'ailleurs implicitement qu'un tel objet peut être considéré comme ayant une vertu efficace. Cf. 54, 514 : « Dicerem... remedio acceptum. » Or il

8

SACRIFICES NOCTURNES

D'ailleurs, quand bien même on aurait pu prouver qu'il s'agissait d'instruments magiques, Apulée ne courait encore que demi-risque tant qu'il n'était pas établi aussi qu'il en avait fait usage. L'affaire, par contre, se gâtait si l'accusation réussissait à prouver qu'il avait célébré des sacrifices nocturnes (57-60). Le cas n'était plus alors de ceux dont l'interprétation était affaire d'appréciation personnelle: il s'agissait d'actes précis, prévus et condamnés par la loi. Apulée n'a même pas la ressource d'objecter, comme il l'a fait à propos de l'esclave Thallus, que tout s'est passé ouvertement et en public : le sacrifice, s'il a eu lieu, a été célébré en secret, derrière les murs d'une maison privée, en dehors des formes religieuses régulières et reconnues. Et qui plus est, dans ce sacrifice nocturne, c'étaient encore des oiseaux qui avaient été pris comme victimes [1]. Or il est souvent question, dans les descriptions de cérémonies magiques, d'oiseaux immolés, de plumes de « striges » [2].

Aussi, ce coup, cesse-t-il d'ergoter : il nie, et il s'efforce d'ôter tout fondement à l'accusation en ruinant l'autorité des témoins et la valeur des témoignages. En somme, que s'est-il passé? Un ami d'Apulée, Appius Quintianus (probablement un des Appius chez lesquels Apulée était descendu d'abord, lors de

---

est manifeste qu'à tenir compte non de l'effet, mais du mode d'action, un remède de cette nature ne saurait être qu'un remède magique. — Ajoutons qu'on enveloppait souvent dans du lin des formules ou des amulettes destinées à combattre les maladies. Cf. Marcell. p. 149,5 Helmreich (Dieterich, *De hymn. Orph.* p. 42 sq.). Plin. *N. H.* XXVIII, 29.

[1] Rien n'indique qu'il y ait là un rapport quelconque avec le culte de Saturne, comme le suppose Toutain, *De Sat. dei in Africa rom. cultu*, p. 112.

[2] Hor. *Epod.* 5, 20. Prop. III, 6, 29. Il est également question d'oiseaux jouant un rôle, sans qu'on voie clairement lequel, dans une curieuse scène de théurgie, où un prêtre égyptien offre à Plotin, en manière de spectacle, une apparition de son démon familier. (Porph. *V. Plot.* 10).

son arrivée à Oea) (72, 545), habitait chez un nommé Junius Crassus. Celui-ci, au retour d'un voyage à Alexandrie, apprend que son locataire a déménagé ; il constate en même temps que le vestibule est jonché de plumes d'oiseaux et que les murs sont noircis de fumée ; un esclave, interrogé, explique que ce sont là les traces d'un sacrifice nocturne célébré par Apulée et Quintianus.

Apulée ne veut voir là qu'un tissu d'invraisemblances. D'abord, le principal témoin était absent au moment où le fait est censé s'être passé. Plus heureux qu'Ulysse, Junius Crassus, du fond du cabaret où il était attablé à Alexandrie, pouvait apercevoir la fumée de sa maison ! Et, dans cette histoire de plumes et de suie, il n'y a rien qui tienne debout. Si Apulée voulait se livrer à des cérémonies magiques, n'était-il pas plus simple de rester chez lui ? (Pas nécessairement : chez lui, c'était encore chez Pontianus. En tout cas, Apulée, déjà suspect, pouvait se sentir plus en sûreté chez l'autre ami). Mais à supposer qu'on ait immolé des oiseaux chez Quintianus, que ce soit pour un repas ou pour un sacrifice, Quintianus n'aurait pas eu un esclave pour balayer le parquet ? La fumée aurait été assez épaisse pour dégrader les murs ? Quelle preuve enfin que tout s'était passé de nuit ? Il y a donc une fumée diurne et une fumée nocturne, et l'esclave l'avait reconnue à la couleur ? Et cet esclave, si perspicace et si regardant, aurait souffert que Quintianus délogeât sans remettre les lieux en état ? Il aurait laissé les plumes joncher le sol jusqu'au retour de son maître ?

D'ailleurs, tant vaut le témoin, tant vaut le témoignage. Crassus n'est pas resté à Oea : la veille encore on l'a vu à Sabrata, sur le forum, en compagnie d'Emilianus. Pourquoi donc ne s'est-il pas présenté à l'audience ? Pourquoi ? C'est que Junius Crassus est un glouton et un ivrogne ; il sent le vin à plein nez ; sans doute il est déjà à cuver le sien ; aussi n'a-t-il pu venir témoigner en personne, et a-t-il envoyé sa déposition par écrit. Ne pas être capable, dans une circonstance aussi grave, de s'abstenir de boire dès le matin ! Peut-on en prendre plus à son aise avec la justice ? A moins cependant qu'Emilianus ne l'ait empêché de paraître, de crainte que ce visage

précocement ravagé par la débauche n'en dît trop long sur la considération due à un tel témoin. Car il a derrière lui toute une vie de désordres, il a mangé et bu presque tout son patrimoine : il ne lui reste que la maison qu'il loue, et cette maison ne lui a jamais rapporté autant que son témoignage dans cette affaire.

Crassus, en effet, a reçu trois mille sesterces pour prix de son mensonge, ce n'est un secret pour personne à Oea. Apulée a eu vent du marché avant même qu'il fût conclu, mais il s'est gardé de rien dire, riant sous cape à l'idée de jouer deux bons tours à la fois : laisser à Emilianus le ridicule d'avoir acheté, à Crassus l'odieux d'avoir vendu ce témoignage. C'est l'avant-veille, le jour où le procès s'est engagé, que l'affaire a été arrangée au su et au vu de tout le monde, dans la maison de Rufinus : Rufinus lui-même, qui a de bonnes raisons d'espérer que la plus grande partie de cet argent lui reviendra[1], et Calpurnianus, ont servi de courtiers (59, 527 ; 60, 528). D'ailleurs, les accusateurs ont appris que la mèche était éventée, et eux-mêmes n'ont plus osé faire état de ce témoignage. Si Apulée en parle, c'est pour dénoncer le coup monté. Et puis, il ne faut pas qu'il soit dit que Crassus ait impunément « vendu de la fumée » à ce pauvre paysan d'Emilianus (60, 529).

N'ayant sur l'affaire du sacrifice nocturne d'autres renseignements que les affirmations et les dénégations d'Apulée, nous sommes bien obligés de nous en contenter. Sans doute, Junius Crassus pouvait aussi bien se faire payer une déclaration vraie qu'un mensonge. Mais même dans ce cas, la découverte du marchandage était pour Apulée une aubaine inespérée : il était clair en effet qu'achetée, la parole de Crassus perdait toute autorité. Or, sur ce point, il n'est pas vraisemblable qu'Apulée ait menti : à supposer même — ce qui n'est guère probable — qu'il se fût aventuré à lancer en public une telle calomnie,

---

[1] « Quod eo libentius Rufinus perfecit, quod erat certus ad uxorem suam, cuius stupra sciens dissimulat, non minimam partem praemii eius Crassum relaturum. » (60,528).

quelle autre raison l'accusation aurait-elle eue de renoncer à un témoignage aussi accablant ?

Par là s'explique une apparente contradiction. Apulée rappelle d'abord qu'on a donné lecture, comme d'un témoignage particulièrement grave, d'une déclaration écrite de Junius Crassus[1] ; et il termine sur ces mots : « Eux-mêmes, malgré leur audace, n'ont osé ni le lire jusqu'au bout, ni en faire état, nec ipsi ausi sunt perlegere nec quicquam eo niti. » (60, 529). Il est probable que les choses s'étaient passées de la façon suivante. Le procès, nous l'avons vu, s'était engagé à l'improviste. Il avait fallu rapidement réunir quelques témoignages et faire venir d'Oea quelques témoins. Emilianus avait chargé deux amis de faire marché avec Junius Crassus : c'est ce qui explique que la négociation eût eu lieu dans la maison de Rufinus. La déposition de Crassus était une des pièces sur lesquelles se fondait l'acte d'accusation ; elle avait été versée au dossier, en tout cas Claudius Maximus en avait pris connaissance (60, 528 ; p. 68, 18 H). Mais, sur ces entrefaites, des indiscrétions avaient été commises, et, aux débats, on avait jugé plus prudent de ne pas trop insister sur ce témoignage suspect. Du même coup, nous comprenons pourquoi Junius Crassus ne se montre pas. Quand Apulée mettait son absence sur le compte d'une ivresse matinale, il déclamait : nous nous en étions bien un peu doutés.

Notons, pour finir, une inconséquence de l'accusation qu'Apulée ne pouvait pas relever sans désobliger un ami et un témoin à décharge. Quintianus, qui, disait-on, avait pris part au sacrifice, aurait dû être poursuivi comme complice. Bien plus, s'il avait prêté sa maison, c'était lui le principal coupable. Cependant les ennemis d'Apulée ne paraissent pas avoir songé à l'inquiéter. Et pourquoi l'auraient-ils fait? Ils n'avaient aucune raison de lui en vouloir. C'est le mari de Pudentilla, et nul autre, qu'ils avaient intérêt à faire passer pour magicien ; c'est contre lui seul qu'ils cherchaient des preuves ; et ces preuves trouvées, ils n'avaient pas l'idée de s'en servir contre un autre.

---

[1] « Testimonium illud Crassi, quod... quasi grauissimum legerunt. » (57,521).

9

LA STATUETTE DE MERCURE

Nous en avons presque fini avec les faits étrangers au mariage d'Apulée. Un seul avait encore été relevé, nous ne savons comment, à propos d'une lettre de Pudentilla dont il sera question tout à l'heure. Il s'agissait d'une petite statuette en bois, figurant un squelette, qu'Apulée avait fait fabriquer en secret, qu'il entourait d'un respect religieux, et qu'il appelait du nom grec de *βασιλεύς* (c. 61-65).

Nous avons parlé déjà des rapports de la magie avec le culte des morts. C'était à la puissance occulte des esprits que les magiciens avaient recours ; c'est dans les tombeaux que l'on déposait les *tabellae defixionum* sur lesquelles on gravait les formules qui fixaient irrévocablement la destinée d'une personne ; l'évocation des morts était au nombre des actes qui entraient dans la définition du crime de magie. On comprend donc que l'adoration d'une tête de mort pût faire croire aux pratiques les plus criminelles.

Malheureusement pour eux, les ennemis d'Apulée s'étaient une fois de plus contentés de vagues on-dit et de renseignements incomplets. D'abord, la statuette incriminée avait été fabriquée, non en cachette, mais au grand jour. Pontianus, pour faire plaisir à son ami, l'avait commandée pour lui à un sculpteur sur bois, Cornélius Saturninus, dans l'atelier duquel chacun avait pu la voir : Cornélius lui-même était là pour en témoigner, ainsi que le fils de Capitolina, une dame d'Oea qui avait fait cadeau à Pontianus du bois d'ébène dont était faite la petite idole. Apulée avait en effet l'habitude de faire chaque jour ses dévotions devant l'image de quelque dieu : et la statuette représentait, non un squelette grimaçant, mais un ravissant Mercure, qu'il fait passer sous les yeux émerveillés de l'assistance.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce petit Mercure, et nous verrons qu'Apulée laisse échapper à son sujet des aveux bien plus compromettants qu'il ne pense. Mais si la statuette et les

termes dans lesquels Apulée en parle sont de nature à nous inspirer des soupçons, c'est pour des raisons dont les adversaires ne s'étaient pas avisés : du moment qu'il s'agissait non de magie, mais de religion, l'accusation était ruinée du coup.

III

MARIAGE D'APULÉE ; ENSORCELLEMENT DE PUDENTILLA

I

LES PREUVES

Nous arrivons à la troisième partie de l'*Apologie*[1]. Il ne reste plus qu'un seul point, mais le point capital : les prétendus moyens magiques mis en œuvre pour séduire Pudentilla. C'était d'ailleurs aussi ce qu'il y avait de plus facile à réfuter ; la seule preuve directe était un texte falsifié ; ceci établi, et cette preuve réduite à néant, Apulée n'avait plus qu'à dissiper les derniers soupçons dont il pouvait être l'objet, en montrant qu'il n'avait à ce mariage aucun intérêt matériel. Car c'était là le fond de l'affaire. C'est la jalousie, dit Apulée — et cette fois il est dans le vrai — qui a été le seul mobile de la poursuite, car personne ne soupçonnera Emilianus d'avoir porté plainte pour le plaisir de se lancer dans un procès retentissant, ou par amour désintéressé de la justice : il a si peu la haine du crime qu'il n'en a même pas la notion. Mais cette jalousie même, Apulée prouvera qu'elle n'a aucune raison d'être. En somme, la discussion va porter de plus en plus sur des questions d'argent. La magie passe au second plan, pour laisser s'agiter au premier la passion et les convoitises personnelles auxquelles elle a servi de prétexte.

L'accusation s'était fondée sur cinq arguments principaux :

1. Pudentilla avait toujours déclaré qu'elle était décidée à ne pas se remarier ; il avait donc fallu, pour ébranler sa résolution, une force supérieure à sa volonté.

---

[1] Du c. 66 à la fin. Les mss. font commencer ici un second livre.

2. Cette force, c'est celle de la magie : une lettre de Pudentilla contient à cet égard l'aveu le plus formel et le plus explicite.

3. Pudentilla a soixante ans : elle n'a pu se remarier que par libertinage.

4. C'est à la campagne, loin de tous les yeux, qu'a été signé le contrat.

5. Mais le plus grave, c'est l'affaire de la dot : Apulée avait profité de l'absence de tous témoins gênants pour extorquer une forte somme à sa femme, dans les premiers temps de leur mariage.

Sur ces cinq points, Apulée se fait fort d'établir son innocence d'une façon si éclatante qu'on pourrait croire qu'il a eu intérêt à provoquer lui-même ce procès, pour couper court aux calomnies. (67, 540)

2

FAITS ANTÉRIEURS AU MARIAGE

Et d'abord, est-il vrai que Pudentilla ait toujours refusé de se remarier? Présentée sous cette forme, la chose est inexacte; il faut rétablir les faits, en reprenant d'un peu plus haut, et dans l'ordre des temps, les circonstances qui ont amené le mariage d'Apulée. (68, 541 — 69, 542)

Si Pudentilla, devenue veuve à la fleur de l'âge, l'était restée pendant quatorze ans, ce n'était pas pour son plaisir, mais par dévouement à ses fils, Pontianus et Pudens. Leur aïeul paternel, en effet, sous la puissance duquel les avait laissés la mort de leur père, voulant faire épouser à Pudentilla son second fils, Sicinius Clarus, éloignait tous les prétendants, et menaçait, si elle prenait un mari hors de la famille, de déshériter ses petits-fils. Et il faut croire que le vieux aurait tenu parole, car Pudentilla, feignant de céder, avait amusé Sicinius Clarus par des promesses dont, sous un prétexte ou sous un autre, elle retardait l'exécution (68, 541), jusqu'au jour où son beau-père était

mort, laissant un héritage, d'ailleurs modeste (71, 544), à Pontianus et à Pudens, dont l'aîné devait servir de tuteur au cadet.

C'est alors que Pudentilla, devenue libre, et ayant le choix entre les partis les plus honorables, s'était décidée, pour des raisons d'ordre physiologique sur lesquelles Apulée insiste avec une complaisance pleine de délicatesse, à conclure un nouveau mariage. La famille approuvait, à commencer par ce même Emilianus qui maintenant protestait que jamais Pudentilla n'avait songé à se remarier avant d'y être forcée par les maléfices d'Apulée. C'est qu'il croyait que Pudentilla accorderait sa main à Sicinius Clarus (et les engagements pris par la digne matrone lui en donnaient bien un peu le droit). Ainsi donc, ricane Apulée, si elle avait épousé ce rustre décrépit, il n'y aurait rien là que de naturel! Mais elle a pris un homme jeune, et qui, de l'aveu même des accusateurs, n'est pas trop mal fait de sa personne : voilà qui ne peut s'expliquer que par une influence plus forte que sa volonté!

De la mauvaise foi d'Emilianus Apulée tient d'ailleurs une preuve matérielle : c'est une lettre que celui-ci a jadis écrite à Pontianus pour l'encourager à donner son approbation aux projets de sa mère, et dont il a étourdiment oublié l'existence[1]. En tout cas, à en juger par son trouble et sa confusion, il ne s'attendait guère à la voir exhumer, ni surtout à la trouver entre les mains de l'accusé. C'est que Pudentilla, chargée apparemment de la transmettre, avait jugé plus prudent de l'intercepter : « maluit retinere quam mittere, » dit ingénument Apulée.

Voilà donc Emilianus convaincu par son propre témoignage : c'est d'elle-même, et avant de connaître Apulée, que Pudentilla a résolu de se remarier. La préférence accordée à Apulée est tout à son honneur; et d'ailleurs, si quelqu'un avait lieu de se plaindre, ce seraient les prétendants évincés : or ils ne disent rien, et ceux qui se fâchent, ce sont Emilianus et Rufinus. (71, 544)

Ici se place une vraie scène de comédie. Si Pudentilla avait gardé par devers elle la lettre d'Emilianus, elle avait en revanche écrit elle-même à Pontianus pour le mettre au courant de ses in-

---

[1] 69-70, 543. « Pontiano auctor adsentiendi fuisti. » (p. 78,23 H.)

tentions : elle lui expliquait ses raisons tout au long, et lui donnait l'assurance que ce mariage ne menaçait en rien ses intérêts ni ceux de son frère : « qualis uidua eis fuerit, talem nuptam futuram. » (70, 543). Mais le désintéressement et la confiance mutuelle sont décidément rares dans cette famille : médiocrement rassuré par les promesses de sa mère, Pontianus accourt précipitamment, « Roma aduolauit » : et le voilà qui se constitue le gardien du trésor, tremblant que la fortune de sa mère (quatre millions de sesterces), qui doit constituer un jour le plus clair de son avoir, ne sorte de la famille, mais forcé de dissimuler ses inquiétudes, et n'osant pas s'opposer au mariage, pour ne pas laisser paraître sa méfiance.

Les choses en étaient là : d'un côté la mère, se disposant à consoler par un honnête mariage un veuvage dont la prolongation ruine sa santé, d'autre part son fils, anxieux, épiant tous ses mouvements. (c. 72) C'est sur ces entrefaites (« inter procationem matris et metum fili, » dit notre orateur, avec une gravité peu sensible, et pour cause, au comique de la situation) qu'Apulée vient donner dans ce nid d'intrigues de famille. Il était en route pour Alexandrie, lorsqu'une indisposition l'obligea à s'arrêter à Oea, chez ses amis Appius. Quand Pontianus, qui l'avait connu à Athènes, le sut là, ce fut pour lui un trait de lumière : cette arrivée providentielle allait tout concilier : le voilà, le mari souhaité, attendu, qui devait combler les désirs de la mère sans porter préjudice aux intérêts des fils : « Videbatur sibi peridoneum maritum matri repperisse, cui bono periculo totam domus fortunam concrederet. » (72, 546)

Aussitôt il accourt, l'entoure de prévenances, est aux petits soins. Puis il tâte habilement le terrain, et quand il voit que son ami ne songe qu'à voyager, et point du tout à prendre femme, il cherche à gagner du temps : il désire accompagner Apulée, mais la saison est mauvaise; plutôt que de traverser le désert brûlé par des chaleurs torrides et infesté d'animaux sauvages, mieux vaut attendre le retour de l'hiver. Enfin il installe Apulée chez sa mère, sous prétexte que la maison est plus saine et a vue sur la mer; pour mieux resserrer les liens (nous dirions : pour mieux le compromettre), il confie à Apulée sa mère et son

jeune frère ; on travaille en commun ; c'est une intimité qui s'établit.

Cependant Apulée, remis sur pied, fait, à la demande de quelques amis, une conférence dans la basilique d'Oea. Le public enthousiasmé l'applaudit, l'acclame, le supplie de devenir citoyen d'Oea. (73, 547) C'est pour Pontianus l'occasion guettée : ce cri unanime d'une ville entière, n'est-ce pas un signe certain de la volonté divine? Et, se démasquant brusquement, il révèle à son ami ses secrètes espérances. (c. 73)

On se rappelle où Apulée veut en venir : non seulement Pudentilla n'était pas décidée à ne jamais se remarier, mais avant même de connaître Apulée, elle en avait ouvertement annoncé l'intention; et, d'autre part, Apulée a été si peu obligé de vaincre ses résistances que c'est lui, au contraire, qui a été sollicité de l'épouser, et qui n'a cédé qu'à grand peine. Il est fort possible que son récit soit véridique, encore que tout moyen de contrôle nous fasse défaut. Mais quand il en vient à l'offre de Pontianus, on sent percer quelque gêne, et il est facile d'en deviner la cause : trop empressé à épouser, il paraîtra intéressé, et précisément il s'efforce de prouver qu'il n'avait aucun intérêt à ce mariage; trop facilement convaincu par les instances de son ami, il a l'air ridicule; et de fait, il n'est pas dit qu'il n'ait pas été l'un et l'autre à la fois, et qu'il n'en ait pas vaguement conscience.

On voit d'ici la scène : Apulée, pris au dépourvu par une proposition aussi inattendue, ne sait que répondre ; Pontianus en profite pour livrer un assaut en règle, fait valoir ses raisons, combat d'avance les objections de son interlocuteur : les prétendants ne manquent pas, mais Apulée seul inspire confiance (voilà pour flatter son amour-propre); se réserve-t-il pour un parti plus reluisant, qui réunisse la beauté, la jeunesse et la fortune? éprouve-t-il de l'éloignement pour la femme qu'on lui propose parce que ses charmes ont souffert des atteintes de l'âge? voilà des motifs indignes d'un ami, indignes surtout d'un philosophe. (Pontianus connaît son homme, et sait par où il faut le prendre). Apulée oppose des raisons polies : ce n'est pas qu'au bout d'une année il n'ait su apprécier Pudentilla, et les solides qualités qu'elle

apportera en dot à celui qu'elle épousera [1]. Mais il ne songe pas à se marier, il veut rester indépendant, pour continuer ses voyages. Enfin, tout ce qui de part et d'autre pouvait être dit, fut dit; mais Pontianus, bien décidé cette fois à en finir, n'abandonne pas la lutte qu'il n'ait remporté la victoire; et bientôt Apulée en vient à désirer ce mariage avec autant d'ardeur que s'il en avait lui-même eu l'idée: « mox talem feminam nihilo segnius uolui quam si ultro appetissem. » (73, 549) Pudentilla, de son côté, se laisse persuader par son fils; le mariage est décidé : on attendra seulement, pour le célébrer, que Pontianus soit lui-même marié, et que Pudens ait revêtu la toge virile.

Apulée ne veut donc pas avoir l'air d'un jouvenceau naïf qu'on mène à sa fantaisie : il faut, pour épouser, des raisons positives, il n'en faut aucune pour s'abstenir. Aussi bien n'a-t-il pas cédé passivement, par inertie et manque de volonté; non : les arguments de Pontianus lui ont donné à réfléchir, et, en vrai philosophe, plus sensible aux qualités morales qu'aux avantages extérieurs, il s'est rendu compte que cette union, après tout, avait des chances de faire son bonheur. Mais même en admettant que Pudentilla fût la vertueuse matrone que décrit son mari, et qu'elle mérite la place d'honneur que le discours d'Apulée lui a assurée dans la galerie des Romaines illustres [2], l'estime, l'affection raisonnable et éclairée que lui valait son caractère suffisent-elles à tout expliquer? Passe encore pour Apulée : il est philosophe. Mais les autres prétendants [3], était-ce du seul amour de la vertu qu'ils étaient tous animés? Pourquoi, alors, tant de défiance à leur égard, pourquoi tant de précautions? Il faut croire malgré tout qu'un mariage avec Pudentilla n'était pas une mauvaise affaire, et toutes les explications d'Apulée ne nous ôteront pas de l'esprit qu'il comptait y trouver quelque avantage matériel.

En tout cas, de quelques pressantes sollicitations qu'Apulée eût

---

[1] « Virtutium eius dotes » (73, 549).

[2] Apoll. Sidon. *Ep.* II, 10,5.

[3] « Cum a principibus uiris in matrimonium peteretur. » (69,542). « ...matrem suam, cui plurimi inhient. » (73, 547).

été l'objet, il ressort de son propre aveu qu'à un moment donné il avait lui-même désiré ce mariage. Et comme sa parole ne suffisait pas à prouver que Pudentilla eût cédé à la seule force de la persuasion, on pouvait objecter qu'il avait eu recours alors à des moyens plus efficaces (74, 549-550).

On était d'autant plus fondé, en apparence tout au moins, à le soutenir, que Pontianus lui-même, qui avait emmanché toute l'affaire, n'avait pas été le dernier à regretter ce qu'il avait fait, ni le moins acharné à détruire son œuvre.

3

HERENNIUS RUFINUS

C'est ici qu'entre en scène un nouvel acteur, dans la personne de cet Herennius Rufinus, que nous avons déjà vu jouer un rôle équivoque dans un marché assez louche, dont il a été l'un des principaux négociateurs.

Triste sire, ce Rufinus, même si l'on fait la part de l'exagération dans le portrait qu'en trace Apulée[1]. Un homme taré, dont la jeunesse a été souillée de vices infâmes, qui a les mœurs d'un histrion sans en avoir les talents, et qui, trafiquant de sa femme et de sa fille comme il a jadis trafiqué de lui-même, a fait de sa maison un bouge, et de honteux chantages le plus clair de ses revenus ; aimant avec cela les querelles, et semant la zizanie : tel est celui qui a pris sur l'esprit faible de Pontianus un détestable empire. Au surplus, chassant de race : son père lui a laissé pour tout bien trente mille sesterces, qu'une faillite frauduleuse a soustraits à ses créanciers.

Ce petit avoir, joint aux apports quotidiens dus à l'inconduite de sa femme, « praeter quod ei uxor sua cotidianis dotibus quaesiuit » (75, 555), Rufinus l'eut bientôt mangé et bu, ne voulant rien garder, l'honnête homme, du produit de l'escro-

[1] 74, 550 — 75, 557. Les exagérations et même les calomnies étaient déjà une habitude courante chez les orateurs de l'époque républicaine. (Cf. Boissier, *Conjuration de Catilina*, p. 36).

querie paternelle, et estimant qu'un bien honteusement acquis devait être honteusement dilapidé. Aussi ne lui reste-t-il rien « praeter ambitionem miseram et profundam gulam » (75, 557).

Or c'est lui, Rufinus, l'âme damnée, dirions-nous, de Pontianus et de son frère, c'est lui l'auteur de toute cette machination ; c'est lui qui a eu l'idée de l'accusation, lui qui a payé les avocats, soudoyé les témoins ; lui qui est « la torche et le fouet d'Emilianus, Aemiliani huius fax et flagellum » (74, 550). Mais comment avait-il été amené à intervenir, et quel intérêt y trouvait-il ?

La femme de Rufinus — nous suivons toujours Apulée — commençait à vieillir, et les revenus du ménage s'en ressentaient. Elle avait bien une fille, mais cette fille, offerte à tout venant, prêtée même à l'essai à plusieurs prétendants, était d'un placement malaisé, étant de celles dont on s'amuse et qu'on n'épouse pas : et elle serait infailliblement demeurée pour compte, si l'humeur accommodante de Pontianus [1], qui, malgré les efforts d'Apulée pour tout rejeter sur d'autres, joue dans toute cette affaire le rôle le plus piteux, n'avait consenti à accepter les restes de prétendants rassasiés. L'épousée va pour s'installer dans sa nouvelle demeure, s'offrant à tous les yeux dans sa litière ouverte, le regard provoquant, peinte et fardée comme une courtisane, digne fille enfin de sa mère. Rien d'ailleurs sur elle qui fût à elle : sa dot même avait été aux trois quarts prêtée par un usurier [2]. Mais Rufinus avait son idée ; et déjà il dévorait en espérance le million de Pudentilla. C'est à ce moment qu'Apulée était venu à la traverse. Aussitôt Rufinus, travaillant adroitement Pontianus, qui n'était pas difficile à convaincre : « C'est folie, lui dit-il, de laisser passer à un étranger une fortune qui vous revient. Arrangez-vous à rompre ce mariage, ou je reprends la fille. » Affolé par cette menace, Pontianus va trouver sa mère, cherche à ébranler sa résolution,

[1] « Nisi in facilitatem Pontiani incidisset. » (76, 557). Cf. 77, 559 : « Pontiani facilitatem. » C'est évidemment le trait essentiel de son caractère.

[2] 76, 559. — 92, 583 (p. 102 H.).

le tout en vain : Pudentilla lui reproche sa légèreté et son inconstance; elle n'a pas de peine d'ailleurs à deviner Rufinus derrière son fils; aussi a-t-elle besoin plus que jamais d'un mari qui la défende contre la cupidité de cet homme (c. 76.77).

Quand il voit ses manœuvres vaines, Rufinus, hors de lui de fureur, vomit l'injure, en présence de son fils, sur la plus chaste des mères, déclare à qui veut l'entendre qu'Apulée est un magicien, un faiseur de maléfices, qu'il le tuera de sa main.

4

LA LETTRE DE PUDENTILLA

Cependant Pudentilla part pour la campagne, et écrit à son fils la fameuse lettre qui, au dire de l'accusation, contient l'aveu explicite et la preuve manifeste de l'ensorcellement (78, 560—84, 570). Cette lettre, Rufinus l'avait montrée à tout venant, bien avant que le procès fût engagé et qu'on l'eût versée au dossier ; et l'on aurait pu voir l'infortuné Pontianus, toujours plus faible et plus méprisable, escorter son beau-père au forum et exhiber en larmoyant le témoignage écrit de l'infortune maternelle (82, 566). Pudentilla le déclarait elle-même : Apulée, disait-elle, est magicien; je me suis laissé prendre à ses charmes, je l'aime; viens donc à mon secours pendant que j'ai encore ma raison : « *Ἀπολέϊος μάγος, καὶ ἐγὼ ὑπ᾿ αὐτοῦ μεμάγευμαι καὶ ἐρῶ. Ἐλθὲ τοίνυν πρὸς ἐμέ, ἕως ἔτι σωφρονῶ.* » (82, 565).

A cela, que va répondre Apulée?

A supposer d'abord (79, 561/2) que la lettre de Pudentilla ait bien le sens qu'on lui prête, cela ne prouverait rien encore. Pudentilla pouvait, pour s'excuser auprès de son fils, mettre sur le compte d'un ascendant irrésistible une décision qu'elle ne voulait pas laisser attribuer à sa propre volonté. Ne sait-on pas que la femme, même quand elle se donne, veut avoir l'air d'être conquise ? Enfin, supposons que Pudentilla ait vraiment tenu Apulée pour magicien : la belle raison! Alors il suffirait

qu'elle eût écrit « Apulée est consul », ou « il est peintre », ou « il est médecin » — ou enfin : « Apulée est innocent », pour qu'aussitôt il le fût ?

On dit encore qu'elle ne se possédait pas, qu'elle était folle d'amour. Singulière preuve d'amour que cette lettre accusatrice[1] ! D'ailleurs, de deux choses l'une : ou elle était dans son bon sens en écrivant, ou elle n'y était pas. Si elle y était, que parle-t-on encore de magie ? Si elle n'y était pas, elle ne savait ce qu'elle disait, et sa parole est sans valeur. On n'a pas conscience de sa folie, pas plus qu'on ne peut voir sa propre cécité[2].

Le dilemme est faible. Pudentilla pouvait, sans cesser de raisonner juste ni de se rendre compte de ce qui lui arrivait, se sentir sous la domination d'une puissance supérieure qui enchaînait sa volonté. Et d'autre part, si *ἐρᾶν*, comme nous l'avons vu, désigne, au sens où Apulée l'entend ici, non un sentiment d'ordre moral, mais un trouble des sens et une sorte de possession, indépendante du consentement de celle qui en est victime, Apulée joue encore sur les mots quand il objecte que Pudentilla ne l'aimait pas, si vraiment elle avait écrit une lettre capable de lui faire du tort. Mais à quoi bon s'engager à sa suite dans ce dédale de raisonnements subtils ? Ces arguties sans intérêt seraient plutôt pour nous mettre en défiance. « Trêve de dialectique, mitto dialectica », dit Apulée en terminant. — Eh ! que n'y a-t-il renoncé d'emblée ? Etait-il nécessaire de tant ergoter, quand il avait, pour confondre ses ennemis, une preuve de fait, simple, nette, irréfutable ?

C'est qu'il tient à ménager son effet (80, 563 — 81, 565). La lettre accusatrice, la voici tout entière : Pontianus l'avait heureusement conservée, et, la veille, Apulée en a pris, en même temps qu'Emilianus, et en présence du secrétaire de l'ami défunt,

---

[1] « Credo nunc quod Pudentilla me in eo tempore non amabat, siquidem id foras scripsit, quod palam erat mihi obfuturum. » (79, 562).

[2] 80, 562. — « Igitur Pudentilla compos mentis fuit, si compotem mentis se non putabat. » (*ibid*).

une copie authentique[1]. Qu'on en donne lecture. Là, halte! « Sustine paulisper quae secuntur, nam ad deuerticulum rei uentum est. » (80, 563).

Jusqu'ici, pas un mot de magie : le simple récit des circonstances qui ont amené le mariage, telles qu'Apulée les a exposées. Continuons : nous voici arrivés au passage essentiel, celui qu'on exploite contre Apulée, et qui précisément a pour but de le justifier.

Faire dire à une lettre exactement le contraire de ce qu'elle dit en réalité, transformer, sans y changer une syllabe, en une preuve accablante, un document qui établit au contraire l'innocence de l'accusé : voilà un prodige dont ni un Palamède, ni un Sisyphe, ni un Eurybate n'aurait conçu la pensée, et dont seule était capable la rouerie de Rufinus. Apulée s'indigne copieusement de tant d'astuce : le tout pour dire cette chose très simple, c'est que la lettre a été adroitement tronquée, de façon à donner au passage cité un sens diamétralement opposé à sa signification véritable. C'est cette phrase, perfidement isolée de son contexte, que Rufinus avait montrée à tout le monde, prétextant que le reste était trop inconvenant pour être lu. Et tout le monde s'était laissé prendre, sans avoir l'idée d'insister pour voir le commencement et la fin. Apulée seul s'est avisé de se faire montrer la lettre tout entière ; la voici, il va la lire pour la plus grande confusion de ses adversaires :

« Je voulais, pour les raisons que je t'ai dites, prendre un

---

[1] « Quas tamen litteras tabulario Pontiani praesente et contra scribente Aemiliano nudius tertius tuo iussu, Maxime, testato descripsimus. » (78, 561). Cf. 83, 567 : « At tu, Aemiliane, recognosce, an et haec mecum testato descripseris. » (Ce membre de phrase confirme dans l'autre la construction : *tabulario praesente* ; *Aemiliano contra scribente*). Comme l'explique Helm, le *tabularius* dont il est ici quuestion, c'est le secrétaire de Pontianus, l'esclave ou l'affranchi *ab epistulis*, lequel, depuis la mort, d'ailleurs récente, de son maître, est resté chargé par conséquent du soin de ses papiers. Apulée dit du bibliothécaire de Pontianus (peut-être le même que le *tabularius* dont il est ici question) : « libertus eccille, qui claues eius loci in hodiernum habet. » (53,513) Il ne semble pas, en tout cas, qu'il s'agisse ici d'un *tabularium* (archives), et la conjecture de Casaubon «< e > tabulario publico » est aussi contraire au sens de la phrase qu'est inutile la correction proposée par Mommsen (*Strafr.* p. 420) : « Quas litteras tabulario < inlatas a > Pontiano, praesente etc. » Quant à la leçon « Pontiano praesente » (Krueger), elle est d'une assez jolie étourderie.

mari ; c'est toi qui m'as engagée à choisir celui-là, de préférence à tout autre : tu ne me parlais de lui qu'avec admiration, tu n'aspirais qu'à le faire entrer dans la famille par son union avec moi. Mais voilà que de perfides calomniateurs t'ont tourné la tète : et aussitôt Apulée est devenu un magicien, et moi je suis ensorcelée et en proie au délire de l'amour ! Viens donc vers moi, pendant que je conserve encore ma raison.[1] ».

En d'autres termes, Pudentilla n'exprime pas un jugement personnel, elle répète les absurdes propos des adversaires de son mariage, pour faire honte à son fils de l'inconséquente crédulité avec laquelle il y a ajouté foi, puis l'engage plaisamment[2] à venir vers elle, tandis qu'elle est encore en possession de son bon sens. Pudentilla était alors à la campagne, où le mariage devait avoir lieu, et invitait son fils et sa bru à y faire un séjour auprès d'elle (70, 560 ; 87, 574/5).

Ainsi, cette lettre, sur l'effet de laquelle on comptait pardessus tout, était au contraire une protestation contre les calomnies des envieux.

D'ailleurs, poursuit Apulée, à supposer même que Pudentilla eût fait à son fils l'aveu secret de sa passion, quelle profanation, quel oubli des sentiments les plus naturels, que de jeter une telle confidence en pâture à la curiosité publique ! (84, 569 s.). Et comme Apulée s'efforce, par un scrupule naturel et honorable, de ménager la mémoire de Pontianus, il se rattrape en donnant libre cours à son indignation dans une invective déclamatoire (c. 85. 86) contre Sicinius Pudens, le mauvais fils, dont la perversité précoce ignore les plus élémentaires délicatesses de la piété filiale, et qui ose lire une lettre qu'il croit déshonorante pour sa mère devant un Claudius Maximus, devant les statues de l'empereur qui mérita d'être surnommé le Pieux.

Déclamation à part, le reproche devait être fondé, car on avait

---

[1] « Βουλομένην γάρ με δι' ἃς εἶπον αἰτίας [γαμηθῆναι, αὐτὸς ἔπεισας τοῦτον ἀντὶ πάντων αἱρεῖσθαι, θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ σπουδάζων αὐτὸν οἰκεῖον ὑμῖν δι' ἐμοῦ ποιεῖσθαι. νῦν δὲ ὡς κατ<ήγ>οροι ἡμῶν κακοήθεις σε ἀναπείθουσιν, αἰφνίδιον ἐγένετο Ἀπολέιος μάγος, καὶ ἐγὼ μεμάγευμαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐρῶ. ἐλθὲ τοίνυν πρὸς ἐμὲ ἕως ἔτι σωφρονῶ. » (83, 567.)

[2] « Dissimulamenti causa et deridiculi. » (87, 574).

lu à l'audience une lettre que Pudens lui-même avait écrite à Pontianus, quand il était encore auprès de sa mère et l'entourait de caresses hypocrites[1]; et cette lettre ne devait être ni des plus respectueuses, ni des plus discrètes : le gamin vicieux avait fait, à part soi, ses observations sur sa mère, et s'était empressé de les communiquer à son frère. Apulée se garde d'ailleurs de nous rien faire connaître du contenu de cette lettre : est-ce délicatesse ou embarras? Toujours est-il qu'il se borne à lui refuser toute autorité, comme venant d'un enfant, qui se trouve être en même temps l'accusateur. (87, 573).

On produisait enfin (87, 573/4) une lettre assez brûlante d'Apulée lui-même à Pudentilla. Mais à quoi bon de tels moyens de séduction, demande Apulée, quand on dispose du secours de la magie : « Cur ego blandirem, si magia confidebam? » Au reste, cette lettre est un faux : l'incorrection du style, la barbarie du langage, les galanteries d'estaminet dont elle est pleine suffisent à en démontrer l'inauthenticité. Il est regrettable qu'Apulée ne nous ait pas conservé ce document : la comparaison pourrait être curieuse.

Un dernier mot sur la lettre de Pudentilla (87, 574/5). Après avoir écrit à Pontianus la phrase ironique : « Viens vers moi pendant que je suis encore dans mon bon sens », Pudentilla avait fait venir auprès d'elle, à la campagne, ses fils et sa bru. Eh bien, qu'il dise, celui des deux frères qui est encore en vie, qu'il dise, ce fils pieux, si, pendant le séjour de deux mois qu'il y fit, il a surpris chez sa mère un geste, un mot qui pût donner à penser qu'elle n'était pas dans son bon sens. Ne revoyait-elle pas, en femme entendue, les comptes des employés de son domaine? Ne mit-elle pas Pontianus en garde contre les intrigues de Rufinus? Ne lui fit-elle pas de vifs reproches d'avoir colporté sa lettre en en dénaturant le sens? Et quand enfin elle avait épousé Apulée à la campagne, n'était-il pas convenu depuis longtemps que ce serait là que le mariage aurait lieu?

[1] « Cum adhuc in eius sinu alerere. » — « Etiam cum matri blandirere. » (86, 573).

5

MARIAGE A LA CAMPAGNE

Car, pour se marier à la campagne (voilà la réponse au troisième argument de l'accusation) (c. 88), Pudentilla avait ses raisons, des raisons de ménagère qui sait le prix des choses. Une fête de famille, mariage ou autre, célébrée à la ville, n'allait pas sans gros frais. Pudentilla s'en était aperçue : à eux seuls, le mariage de Pontianus et la prise de toge de Pudens lui avaient coûté pour cinquante mille sesterces de distributions au peuple. C'est pour éviter ces dépenses, ainsi que les dîners, réceptions et autres corvées d'usage, qu'on avait célébré le mariage à la campagne.

D'ailleurs, est-il besoin de donner des raisons pour une chose aussi simple, et comprend-on qu'on vous en fasse un grief? Pourquoi cette soudaine hostilité contre la campagne chez un homme qui y passe sa vie? Aucun article de la loi Julia n'interdit de se marier aux champs ; bien plus : les enfants y viennent sous de bien plus heureux auspices. Apulée trouve donc, dans cette union loin de la ville, la preuve de la ferme raison de Pudentilla, et l'occasion de placer un couplet d'idylle : il n'a négligé qu'une chose, c'est de répondre à l'objection de ses adversaires, qui lui reprochaient évidemment non de s'être marié à la campagne, mais d'avoir voulu éviter une publicité gênante, et d'avoir éloigné sa femme pour mieux la dominer. Il savait bien que c'était ainsi qu'on l'entendait, et plus tard, quand il écrira le conte de Psyché, peut-être est-ce en songeant à sa propre histoire qu'il fera dire à Vénus : « Le mariage est nul : il a été consommé dans une campagne, impares nuptiae et praeterea in uilla sine testibus et patre non consentiente factae legitimae non possunt uideri.[1] »

Il n'en reste pas moins qu'Apulée et Pudentilla avaient, après tout, de bonnes raisons pour vouloir se soustraire aux obses-

---

[1] *Met.* VI, 9. Cf. Sen. *Contr.* VIII, 6, 2. VII, 6, 12.

sions et aux commentaires d'un entourage dont ils ne connaissaient que trop bien les dispositions. Ce n'est pas seulement par raillerie et en manière de plaisanterie qu'Apulée dit à Emilianus : « Oui, voilà pourquoi elle a été à la campagne : pour éviter une dépense — et aussi pour éviter de dîner en ta compagnie, (ne esset) tecum aut apud te cenandum. » (88, 575.)

6

AGE DE PUDENTILLA

On prétendait encore que Pudentilla avait à ce moment soixante ans. C'était dire qu'Apulée n'avait épousé que par intérêt une femme qui aurait pu être sa mère, et d'autre part, que, dans cette union mal assortie, la raison, pour Pudentilla, avait eu moins de part qu'un dévergondage, inexplicable sans l'intervention de quelque influence magique [1]. Apulée avait déjà répondu à cet argument en faisant remarquer qu'au contraire, un homme jeune et d'agréable figure était en droit de compter sur ses seuls avantages personnels, et avait moins besoin qu'aucun autre de recourir à la magie [2]. Mais il peut se dispenser de discuter : l'assertion est fausse. Pièces en mains, il prouve par l'acte de naissance de sa femme qu'elle n'est âgée que d'une quarantaine d'années. (c. 89.)

7

LA DOT

Mais tout cela compte pour peu de chose à côté des questions d'intérêt qui ont donné naissance au procès [3]. Sur le

[1] « Formam mulieris et aetatem ipsi ultro improbauerunt, idque mihi uitio dederunt, talem uxorem causa auaritiae concupisse. » (91,582) «...sexagesimo anno aetatis ad lubidinem nupsisse. » (67,540.)

[2] 27, 455 ; 70, 543. Cf. 92, 583/4.

[3] « Venio nunc ad ipsum stirpem accusationis, ad ipsam causam maleficii. » (90, 580.)

crime même, Apulée croit s'être suffisamment expliqué ; il se flatte d'avoir montré que la pratique de la magie est en contradiction avec sa vie et son caractère ; il pourrait se mettre au bénéfice de ces présomptions morales : il y renonce ; et pour qu'aucune ombre de soupçon ne puisse planer sur sa conduite, il tient à établir que, n'ayant aucun intérêt à épouser Pudentilla, il n'en aurait eu aucun à user de sortilèges pour triompher de ses résistances, s'il y en avait eu : « nullam mihi causam fuisse Pudentillam ueneficiis ad nuptias prolectandi. » (91, 582.) Oui, qu'on prouve qu'il avait un avantage, un seul, à épouser Pudentilla, et il consent à passer pour un Carmendas, un Damigéron, un Moïse — bref, pour celui qu'on voudra des magiciens célèbres, depuis Zoroastre et Ostanès.

Mais voilà que cette énumération seule soulève dans l'auditoire des clameurs hostiles (91, 581). Que faire en présence de tant d'inculte grossièreté? s'écrie Apulée avec un découragement comique. Ce sont des noms que nul n'ignore : entrez dans une bibliothèque publique, vous les trouverez tout au long chez les meilleurs auteurs. Faudra-t-il prouver maintenant que, pour connaître des magiciens, on n'est pas magicien soi-même? Mais peu importe, désormais c'est pour le juge que parle l'orateur ; et pour ces rustres, il n'en a cure.

Ainsi donc, pour en revenir à ces questions d'intérêt, on prétendait qu'Apulée, n'ayant pu sérieusement s'éprendre d'une femme d'âge mûr et sans beauté, l'avait épousée uniquement pour son argent, et qu'il s'était empressé de mettre la main sur la dot, une fort belle dot, ma foi ![1] Première inexactitude : le contrat en fait foi, la dot n'est que de trois cent mille sesterces, et encore cette somme doit-elle revenir aux enfants du premier lit, en entier si cette nouvelle union reste stérile, et sinon, pour moitié. Trois cent mille sesterces, c'est peu de chose assurément pour un Rufinus, qui en emprunte quatre cent mille pour faire une dot à sa fille ; un tel homme ne peut concevoir qu'on soit assez insensible aux avantages matériels pour renoncer aux plus beaux partis, et n'estimer dans le mariage que le mérite per-

[1] « Primo dotem in congressu grandem et uberem rapuisse. » (91, 582.)

sonnel et l'harmonie du ménage. Et pourtant, n'est-ce pas une chose reçue qu'une veuve un peu passée offre à un homme encore jeune et bien fait quelques compensations en échange de la seule dot qu'elle ne puisse plus lui apporter? C'est ce que Pudentilla aurait fait avec tout autre prétendant. Mais le philosophe, lui, méprise la dot. (91, 582-92, 585).

Autre preuve de désintéressement (c. 93) : si Apulée avait fait les calculs qu'on lui prête, il avait tout à gagner à brouiller la mère avec les fils, pour la dominer plus sûrement. Or, que fait Apulée? Non content de favoriser la bonne entente, il travaille à extirper même les vieux germes de dissentiment. Pudentilla devait quelque argent à ses fils (71, 544) : Apulée (qui, à les en croire, avait déjà tout dévoré), lui persuade de le leur rendre, et cela en évaluant au taux le plus bas les terres qu'elle leur donne en remboursement; et elle y ajoute bénévolement, toujours sur les instances d'Apulée, des terres, une grande maison richement meublée, quantité de froment, d'orge, de vin et d'autres produits du sol, quatre cents esclaves, du beau bétail en abondance. (On voit que si Apulée méprise l'argent, il en parle en homme qui s'y entend, et qu'il n'ignore pas le prix de sa générosité.) Le tout, d'ailleurs, n'a pas été accordé sans peine. Il a fallu parlementer, prier, insister, pour vaincre l'irritation de Pudentilla contre ses fils. Mais Apulée leur a enfin rendu, à ces fils, la bienveillance de leur mère, il a obtenu pour eux une belle donation en argent (n'oublions pas l'argent) : tels sont les titres qu'il s'est acquis dès le début à la reconnaissance de ses beaux-fils.

Tant de bontés avaient fini par avoir raison de l'aveuglement de Pontianus : il s'était jeté aux pieds de son beau-père, l'avait supplié de lui pardonner, déplorant d'avoir écouté Rufinus et ses semblables. La reconnaissance, il faut le dire, n'était peut-être pas le seul mobile de Pontianus : il désirait surtout retrouver les bonnes grâces de Lollianus Avitus, auquel Apulée l'avait recommandé et avait envoyé quelques jours auparavant une relation détaillée de tout ce qui s'était passé. Apulée consent à tout. Le proconsul félicite le jeune homme d'avoir si tôt reconnu son erreur, et le charge pour Apulée d'une lettre trop flatteuse pour l'accusé et trop belle en elle-même pour que la lecture ne s'en

impose pas (94, 587-96, 590). Evidemment, le prédécesseur du proconsul en charge avait un autre prestige que la bande d'aventuriers de bas étage qui se tenaient aux côtés de l'accusation. Aussi Apulée déclare-t-il qu'après cette lettre il n'y aurait qu'à faire la péroraison, n'était la nécessité de répondre encore aux dernières calomnies de ses détracteurs.

Voilà donc la paix rétablie entre les deux amis, entre le beau-fils et le beau-père ; et Emilianus continue à gémir de ce qu'Apulée a mis au pillage la fortune de Pudentilla, quand le principal intéressé, revenant de son égarement, a reconnu ses torts, a proclamé qu'il lui devait tout, et s'est félicité de s'être donné un tel beau-père. Ah ! si seulement il était revenu sain et sauf de Carthage ! ou si son testament pouvait parler pour lui ! Comme il dirait sa reconnaissance ! Au moins les lettres qu'il a écrites à Apulée, soit pendant son séjour à Carthage, soit, déjà malade, sur le chemin du retour, témoignent-elles assez éloquemment de son affection. Son père, son maître, son guide, tels sont les noms qu'il y prodigue à Apulée. Et d'ailleurs, de Pudens lui-même, Apulée assure qu'il pourrait lire des lettres toutes semblables. (96, 590-97, 591.)

Il semble donc que Pudens lui aussi, bien qu'Apulée ne le dise pas expressément, fût revenu un moment à de meilleurs sentiments. Mais Emilianus et Rufinus devaient se charger de le retourner de nouveau, et nous allons les voir s'attacher à lui comme à une proie, pour corrompre sa jeunesse et exploiter son inexpérience.

8

MORT DE PONTIANUS ; NOUVELLES INTRIGUES

A la mort de Pontianus, en effet, les deux compères n'avaient pas désarmé : ç'avait été au contraire pour eux le point de départ de nouvelles intrigues.

Le testament de Pontianus, assure Apulée, serait la meilleure preuve de la reconnaissance et de l'affection de son beau-fils : si on pouvait le produire, on verrait dans quels termes hono-

rables Apulée y est mentionné. Mais Rufinus l'a intercepté et a même empêché Pontianus de l'achever[1], par dépit de voir échapper l'héritage qui devait, dans sa pensée, payer la courte possession de sa fille. Car, avant de la marier, il avait consulté des Chaldéens sur le meilleur placement à en faire, et ceux-ci lui avaient prédit (prédiction, hélas! trop véridique) que le premier mari n'aurait que quelques mois à vivre. Quant à l'héritage, ils lui avaient servi, selon leur coutume, un de ces oracles dont les termes sont toujours calculés de manière à flatter les secrets désirs du client[2]. Mais le testament de Pontianus a déjoué ses plans : « quasi caeca bestia in cassum hiauit. » Pontianus, en effet, avait bientôt perdu toute illusion sur le compte de sa femme; et non seulement il ne l'avait pas constituée son héritière, mais pour bien marquer qu'il agissait à dessein et non par oubli, il l'avait inscrite sur son testament pour un legs dérisoire, « ad ignominiam ». Ceux que, dans ce testament, comme dans un précédent dont il a été donné lecture, il désigne comme ses héritiers, c'est sa mère et son frère. Conséquence : Pontianus a à peine rendu le dernier soupir, que Rufinus jette à la tête de Pudens celle qui, la veille encore, était la femme de son frère. (c. 97.) Le jeune homme se laisse prendre aux séductions de la fille et aux avances du père, et, pour être plus libre, quitte Apulée et va demeurer chez son oncle.

Car Emilianus seconde les projets de Rufinus, et il a en même temps, pour s'intéresser à son neveu, une arrière-pensée personnelle : que Pudens meure intestat, il héritera de lui, sinon d'après l'équité, du moins aux termes de la loi. Apulée, certes, n'eût jamais, quant à lui, lancé pareille insinuation, si des interruptions parties des rangs de l'assistance, ne l'eussent obligé à dire tout haut — le bon apôtre! — ce qui était sur toutes les lèvres. (98, 593/4.)

---

[1] 97, 592. Cf. 96, 590 : « Quod utinam incolumis Carthagine reuertisset. Vel, quoniam sic ei fuerat fato decretum, utinam tu, Rufine, supremum eius iudicium non impedisses. » Rufinus avait sans doute réussi à empêcher Pontianus d'accomplir les formalités légales sans lesquelles le nouveau testament n'était pas valable.

[2] Tel, par exemple, l'oracle des prêtres de la déesse syrienne, où chacun croit trouver, en réponse à sa demande, la promesse de ce qu'il souhaite (*Met.* IX, 8).

Le désintéressement d'Apulée, qui avait provoqué le repentir de Pontianus, aurait dû de même, semble-t-il, calmer les inquiétudes d'Emilianus et de Rufinus. Ignoraient-ils vraiment le chiffre de la dot? c'est possible; mais la belle conduite d'Apulée envers ses beaux-fils était connue de tout le monde. Apulée donne même à entendre qu'il s'était produit, à son égard, un revirement dans l'opinion : « Cognitum hoc est tota ciuitate. Rufinum omnes execrati me laudibus tulere. » (94, 587). Cependant les invectives et les menaces continuent. Emilianus enfin, sans grand enthousiasme il est vrai, traduit Apulée en justice. Etait-ce que la haine survivait comme l'effet à la cause? les jaloux avaient-ils fini, comme il arrive, par se persuader eux-mêmes et par ajouter foi, à force de la répéter, à l'accusation de magie? craignaient-ils de se déjuger? Peut-être. Mais Rufinus et Emilianus avaient encore de bonnes raisons de se méfier d'Apulée, et, même désintéressé, sa présence était un obstacle à leurs projets.

Dans ce testament dont il a été question tout à l'heure, Pontianus, sans doute, léguait autre chose à Apulée que l'expression de ses bons sentiments [1]. Tombé malade en route, il n'était revenu à Oea que pour y mourir [2]. Au moins aurait-il voulu auparavant, par ses dernières volontés, témoigner à son beau-père la reconnaissance dont il lui avait prodigué les marques dans ses lettres; mais Rufinus était intervenu à temps pour l'empêcher d'achever ce testament. Le seul, dès lors, qui fût valable, c'est celui que Pontianus avait rédigé antérieurement, et par lequel il désignait comme héritiers sa mère et son frère [3]. Et voilà pourquoi Rufinus, comme nous l'avons vu, avait imaginé de faire de Sicinius Pudens le mari de sa fille. Mais on pouvait compter qu'Apulée, qui avait déjà cherché à em-

---

[1] « Quas mihi aut coram aut denique in testamento gratias egisset. » (96, 590). « Testamentum... in quo mei officiosissime et honestissime meminit. » (97,591).

[2] C'est du moins la façon la plus vraisemblable de se représenter les choses. Rien ne prouve en effet, bien qu'on puisse tout d'abord en avoir l'impression, que Pontianus soit mort en route.

[3] 97, 593. C'est probablement dans la première partie des débats qu'on avait donné lecture de ce testament. Apulée n'y a fait aucune allusion jusqu'à présent.

pêcher le mariage de Pontianus[1], n'irait pas prêter les mains à ce nouveau projet. Il restait l'éternel gêneur.

Emilianus, de son côté, si vraiment, comme on l'insinuait, il lorgnait l'héritage de son neveu, devait trembler que celui-ci ne s'avisât de faire, comme son frère paraît en avoir eu au moins l'intention, un testament en faveur d'Apulée. Ses intérêts, à la vérité, devaient se trouver en conflit avec ceux de Rufinus ; mais une honnête transaction pouvait tout concilier. Pour le moment, le plus urgent était de faire alliance contre l'ennemi commun, et de soustraire le jeune homme à l'influence d'Apulée[2].

C'est à quoi les deux compères travaillent de concert, chacun dans son intérêt. Et voilà la raison, prétend Apulée, de cette soudaine sollicitude pour un neveu que, la veille encore, Emilianus connaissait à peine de vue. Maintenant, il le cajole, il flatte ses vices. Adieu maintenant les maîtres et les bonnes compagnies ; c'est l'oisiveté, la crapule, la débauche organisées. Et le plus triste, c'est l'ignorance où croupit le beau-fils d'un Apulée, le frère d'un Pontianus ! Il ne parle que punique, se rappelle à peine le grec ; quant au latin, plus un mot[3]. Voilà l'œuvre de dépravation de l'oncle et du candidat beau-père ! Bon débarras d'ailleurs pour Apulée de n'avoir plus la charge d'un tel beau-fils ! Qu'on ne s'attende plus au moins à ce qu'il aille encore implorer sa mère en sa faveur !

Car il allait l'oublier, après la mort de Pontianus, Pudentilla avait, par une clause expresse d'un testament rédigé au cours d'une maladie, déshérité son plus jeune fils : c'est encore grâce

---

[1] Cf. 76, 558 : « Multum... dehortantibus nobis. »

[2] « Ad patruum commigrauit, quo facilius remotis nobis coepta perficerentur. » (98,593).

[3] 98, 595. Le grec est donc, comme le montre d'ailleurs la lettre dont Apulée a donné lecture, la langue de Pudentilla, qui devait être originaire de quelque ville où on le parlait, comme Carthage et ses environs. Mais on voit que ni le latin ni le grec n'étaient d'un usage courant dans la population moyenne d'Oea ; c'était le dialecte néo-punique qui servait aux relations ordinaires. Il y aurait donc lieu d'apporter un léger correctif aux indications de Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, p. 197 ss. (V. aussi Mommsen, *Hist. rom.* trad. Cagnat-Toutain, XI, p. 280 ss.) Bien entendu, dans ce que dit Apulée, il faut faire la part de l'exagération.

à l'intervention d'Apulée qu'elle avait annulé cette disposition, et pour l'y contraindre il n'avait pas fallu moins que la menace d'une séparation. Qu'on ouvre le testament : on verra que le plus dévoué des maris y figure pour une bagatelle, par convenance, et que celui qui y est institué légataire universel, c'est le plus mauvais des fils, celui qui, au lendemain de la mort de son frère, voulait, en compagnie d'une bande de jeunes drôles, interdire à sa mère l'accès de la maison qu'elle-même lui avait donnée, celui qui l'a abandonnée dans son deuil pour vivre avec un Rufinus, un Emilianus, celui qui l'a couverte d'outrages, qui a cherché à la déshonorer en public, qui a intenté un procès criminel au mari de son choix. Mais maintenant, qu'il ne compte plus sur Apulée, qu'il aille lui-même implorer sa mère. Pour Apulée, il lui suffit de s'être pleinement justifié, en montrant qu'il n'avait pas plus à compter sur un héritage qu'il n'avait recherché la dot. (99, 595 — 101, 599.)

Emilianus n'avait pas eu connaissance de ce testament, et il n'est pas difficile de voir qu'Apulée compte beaucoup sur l'effet de cette révélation imprévue [1]. Imprévue de toutes manières : quelles raisons pouvait-il avoir d'obliger sa femme à flatter ainsi la cupidité d'Emilianus, de Rufinus, et du cortège de parasites avinés dont s'entourait Pudens [2] ? Apulée n'a pas tort : si jamais Pudentilla avait perdu le sens, c'était bien dans cette occasion [3]. Aussi ne peut-on se défendre de l'impression que ce testament surgit bien à propos. Qui nous dit qu'une fois la sentence rendue, Pudentilla n'en ait pas rédigé un autre qui annulait celui-ci ?

En tout cas, Apulée ne manquait pas de moyens de s'assurer une part de la fortune, objet de tant de convoitises. Il a beau faire, il lui est difficile de prouver qu'il n'ait trouvé à ce mariage aucun avantage matériel, et l'on comprend qu'en dépit

---

[1] « Specta quaeso, Maxime, ut hisce auditis subito obstipuerit, ut oculos ad terram demiserit ; enim longe sequius ratus fuerat, nec immerito. » (99,596).

[2] « Temulentum illud collegium, parasitos tuos. » (100,597).

[3] Cf. 100, 597/8

de ses protestations et de ses explications, l'envie refusât de désarmer [1].

9

ISSUE DU PROCÈS

Malgré tout, Apulée ne dut pas avoir grand mal à établir que la magie n'était pour rien dans son mariage ; mais qu'il fût magicien, c'est ce qu'il n'arriva pas, fort probablement, à faire sortir de la tête des gens. Et lui-même, d'ailleurs, ne devait pas être fâché de passer pour tel, à condition de ne plus se mettre de méchante affaire sur les bras. Ce qui est certain, c'est qu'Apulée laissa dans sa province le souvenir d'un magicien en renom. Formée de son vivant, selon toute apparence, sa légende dura plusieurs siècles [2].

Au reste, magicien ou non, l'important, pour lui, c'était de gagner son procès ; et là-dessus le doute n'est pas possible : il fut certainement acquitté. C'est plus tard, en effet, que fixé à Carthage, il touche à l'apogée de sa gloire, devient auprès des gouverneurs l'orateur attitré de la province et le porte-parole officiel de ses compatriotes ; c'est alors aussi qu'il arrive aux plus grands honneurs : on lui vote une statue, il est nommé

---

[1] Apulée n'ajoute qu'un mot à l'affaire du testament. On l'accusait d'avoir acheté avec l'argent de sa femme un magnifique domaine. En réalité, il s'agit d'une petite propriété de 60 000 sesterces, acquise par Pudentilla elle-même. C'est son nom qui figure sur l'acte de vente ; le questeur public et le tuteur (dont l'autorité était nécessaire, mais, à cette époque, pour la forme, quand une femme voulait aliéner des *res mancipii*) sont là pour l'attester. (c. 101).

[2] Il m'a paru inutile de répéter ici ce qui avait été bien dit par Monceaux, *Apulée*, p. 292 ss. Apulée est fréquemment associé à Apollonios de Tyane. S. Augustin en particulier s'attache à le réfuter, à diminuer son prestige. Notons à ce propos une erreur qui a la vie dure, car bien qu'elle eût déjà été rectifiée par Bayle (*Dict. crit.* s. u. *Apulée*), elle s'est propagée jusqu'à nos jours. Augustin se serait figuré qu'Apulée avait été accusé devant des juges chrétiens. C'est exactement le contraire. Augustin veut montrer que les païens eux-mêmes tiennent la magie pour coupable. « An forte istas leges Christiani instituerunt, quibus artes magicae puniuntur ?... Postremo Apuleius ipse numquid apud christianos iudices de magicis artibus accusatus est ?» (*C. D.* VIII, 19). — Ἀπουλήϊος nommé comme magicien par Psellus : Weyman, *Studien z. Apuleius* p. 323, n. 1.

sacerdos prouinciae, dignité qui lui conférait la présidence de l'assemblée provinciale. Si son procès eut quelque influence sur sa carrière, ce ne put être qu'en le faisant plus complètement sortir de l'ombre.

Car son plaidoyer, soyons-en sûrs, eut un vif succès, et le talent qu'il y déploya contribua certainement à l'heureuse issue de l'affaire.

Sans doute, nous l'avons vu, il n'avait pas grand chose à craindre ; quelques doutes que puisse laisser sa défense, entre ses accusateurs et lui, le juge devait d'avance avoir fait son choix. Mais Apulée tire parti de ses avantages avec une habileté qui en double la valeur. Dès le début, il prend position : philosophe victime de l'ignorance et de la superstition, c'est la philosophie qui est persécutée en sa personne ; sa cause, c'est celle de la philosophie. Par bonheur, le juge devant lequel il est appelé à la plaider est, lui aussi, un lettré et un sage[1], tout nourri de la lecture des philosophes anciens ; ce n'est pas lui qui ira condamner un homme pour s'être inspiré de l'exemple et des préceptes de Platon, ou pour avoir repris les recherches scientifiques d'Aristote. A ce juge éclairé, Apulée, comme on peut s'y attendre, ne marchande pas les compliments, attentif à éviter tout ce qui pourrait blesser son amour-propre. S'il déclare, par exemple, que Claudius Maximus est trop philosophe pour en vouloir à un philosophe de sa pauvreté, il a soin de rappeler en même temps, soucieux de ménager, dans son orgueil de caste, le magistrat romain, que Claudius Maximus est fort riche (19, 435). Il ne se lasse pas d'admirer la sagacité, la patience avec laquelle il dirige les débats; et l'on ne peut s'empêcher de sourire quand, à propos d'un interrogatoire bien conduit qui a tourné à la confusion de l'accusateur, Apulée s'écrie qu'il s'interdit tout éloge à l'adresse du juge, afin d'éviter jusqu'à l'apparence de la flatterie, mais que cette fois, décidément, il ne saurait taire son émerveillement. (48, 506.) Il lui arrive en effet de dépasser le but,

---

[1] Il se peut que le proconsul auquel s'adresse le discours d'Apulée soit le même que le stoïcien Claudius Maximus, maître de Marc-Aurèle (Capitol. *M. Anton.* 3, 2. — M. Aur. I, 15). Mais les preuves font défaut.

de louer sans grâce parce qu'il loue sans mesure, et de montrer, dans ses efforts pour mettre le juge de son côté, une insistance dont l'indiscrète ardeur devait être gênante pour un magistrat soucieux de garder au moins les apparences de l'impartialité.

Car Apulée tient à le bien faire entendre : entre le philosophe et le magistrat, l'un et l'autre initiés aux choses de l'esprit, il y a communauté d'intérêts, de goûts et d'études; en butte à la sottise et au préjugé, environné d'êtres épais et grossiers, il est sûr que de Claudius Maximus au moins il sera compris.

A force de le voir s'adresser au proconsul comme à un confrère en philosophie, à force de l'entendre dire : « Claudius Maximus et moi », on finit par avoir l'impression qu'il agit de connivence avec un juge auprès duquel sa cause est gagnée d'avance, et qui doit être aussi écœuré que l'accusé lui-même de l'ignorance et de la stupidité des accusateurs.

Pour ces adversaires, Apulée a autant de sarcasmes que de flatteries à l'adresse du juge, et il ne perd aucune occasion de l'indisposer contre eux. Quelle longanimité il a fallu à Claudius Maximus pour écouter leurs sornettes ! C'est trop de bonté, en vérité ! N'ont-ils pas honte de faire perdre son temps à un homme sur lequel pèse le souci de l'administration d'une grande province ? Et puis, chose bien plus grave aux yeux d'un magistrat romain, ces gens-là n'ont aucun respect de la justice et de l'autorité. Il n'y a qu'à voir comment le procès a été engagé. Des calomnies d'abord, semées à la légère : « Cet Apulée, c'est un magicien, et pire encore : la mort de son beau-fils Pontianus, on sait qui en est responsable. » Sommé de faire la preuve de ce qu'il avance, en déposant une plainte en bonne et due forme, Sicinius Emilianus commence par battre en retraite : il abandonne l'accusation d'homicide, et ne retient que le crime de magie. Mais c'est trop encore : Emilianus est si peu sûr du bien fondé de sa cause, qu'il soutient l'accusation non pour son compte, mais au nom de son neveu. Le juge a beau lui interdire cette manœuvre, Emilianus persiste à se dérober et à se retrancher derrière un accusateur irresponsable, méconnaissant

ainsi l'autorité du proconsul lui-même, qu'a déjà irrité son attitude au début de l'affaire[1]. D'ailleurs, ne l'a-t-on pas vu, peu auparavant — il est toujours en procès, cet Emilianus — se révolter contre un arrêt du préfet de la ville Lollius Urbicus, et aggraver son insolence par un faux serment? (2, 381/2). Et si l'accusateur a le mépris des lois, les témoins qu'il a cités n'ont guère plus d'égards pour la magistrature : que penser du sans-gêne de cet ivrogne de Junius Crassus, trop pris de vin dès le matin pour se présenter à l'audience en personne, et obligé d'envoyer son témoignage par écrit? [2]

C'est ainsi qu'Apulée profite de toutes les circonstances pour créer ou pour fortifier dans l'esprit du juge une présomption défavorable à la partie adverse.

On ne peut nier d'autre part que sa dialectique ne soit habile. Les sophismes qui frappent à la lecture, échappent à l'audition, où la réflexion critique a moins le temps de s'exercer. Ajoutons-y l'esprit, quand il n'est pas gâté par la recherche et la pédanterie, la verve, un art incontestable dans les descriptions et les portraits. Le récit des inquiétudes et des savantes manœuvres de Pontianus, celui des intrigues de Rufinus, sont de petits tableaux pleins de vie et de talent dramatique. Rufinus

---

[1] 2, 380. On a généralement, dans ce passage, interprété à contre-sens le membre de phrase suivant (p. 2, 14 H.) : « Set iam et aduersum te contumaciter eminus calumniis uelitatur. » La plupart des critiques construisent : « aduersum te calumniis uelitatur. » Cf. Weyman, *Studien z. Apuleius*, p. 347. Floridus (Fleury) paraphrase : « Iactat e longinquo etiam in te maledicta », et en note : « Indirecte, oblique et e longinquo appetit te calumniis. » Bétolaud traduit : « Déjà il trouve le moyen de lancer contre vous des calomnies indirectes. » C'est détruire l'opposition entre « eminus uelitatur » et « comminus ageret. » Et que sont ces calomnies à l'adresse du juge, auxquelles Apulée ne fait qu'une allusion rapide, sans en tirer d'autre parti contre l'adversaire? Ce qu'Apulée veut dire, c'est qu'Emilianus persiste à se dérober, « eminus uelitatur ». En quoi il commet un acte de rébellion envers le proconsul lui-même : « iam et aduersum te contumaciter ». (A supposer que *contumaciter* soit la vraie leçon). Par « calumniis » enfin, il faut entendre non des calomnies sur le compte de Claudius Maximus, mais l'accusation calomnieuse dont Apulée est l'objet. Cf. d'ailleurs la phrase suivante : « Ita totiens ...perseuerauit. »

[2] 59,525/6. Cf. Tac. *Ann.* II, 34 : « Ceterum Vrgulaniae potentia adeo nimia ciuitati erat, ut testis in causa quadam, quae apud senatum tractabatur, uenire dedignaretur : missus est praetor, qui domi interrogaret, cum uirgines Vestales in foro et iudicio audiri, quotiens testimonium dicerent, uetus mos fuerit. »

lui-même, sa fille, Sicinius Emilianus, le jeune Pudens, Junius Crassus, ne s'oublient plus après qu'Apulée les a fait voir. Il les arrange cruellement, mais c'est de bonne guerre : dans une affaire de ce genre, c'est presque avoir cause gagnée que de mettre les rieurs de son côté. Pour l'émotion, c'est une autre affaire. Le sujet d'ailleurs s'y prêtait mal, et l'invective, chez Apulée, sonne faux. Par contre il amuse, et ses défauts même tournaient à son avantage. Le trait final est préparé de longue main, comme dans cette phrase : « Ego ista propterea commemoraui, non quod pinnarum formidines et fuliginis maculam te praesertim iudice timerem, sed ut ne impunitum (Crasso) foret crassum quod Aemiliano, homini rustico, fumum uendidit. » (60, 529). Il aime les antithèses précieuses, les membres de phrase symétriques à la Gorgias ; il prodigue les jeux de mots et les calembours. « Crinium crimen quod illi quasi capitale intenderunt » (4, 389) est atroce : Cicéron en a fait de pires, et le « caligans mundus » de Quinte-Curce, jouant sur le nom de Caligula, (X, 9, 4), ne vaut pas mieux. On pourrait citer à foison des exemples semblables : « Em uobis, quem scelestus ille sceletum nominabat[1]. » « Lignum a me toto oppido et quidem oppido quaesitum » (62, 533). « (Plato) cuius *legibus* obedientem me uidetis » (65, 537). « Dum potiar, patiar » (9, 402). « Tempore tempora » (9, 403) : l'épigramme à Critias est faite d'à peu près du même genre. Tout cela nous paraît puéril, mais était conforme à l'esprit du temps. Soyons convaincus que ces traits remplissaient d'aise la partie lettrée de l'auditoire, et qu'ils contribuèrent par là au succès de la cause.

Le plaidoyer d'Apulée atteignait donc son but, et, comme tel, c'est un bon échantillon du genre. Considéré toutefois en lui-même, il fait songer plus encore à un autre genre d'éloquence, celle qu'Apulée paraît avoir pratiquée pendant toute sa carrière. Et c'est en nous plaçant à ce point de vue qu'il convient maintenant de l'examiner.

---

[1] 63, 534. Cf. Petr. 59 « argentum sceleratum », et la note de Buecheler reproduite par Friedlaender, *Cena Trim.* p. 264.

DEUXIÈME PARTIE

L'ORATEUR

CHAPITRE III

LA DÉCLAMATION

I

RÉDACTION DE L'APOLOGIE

Nous avons jusqu'ici traité l'*Apologie* comme un plaidoyer réel, et il n'y a pas lieu de douter qu'elle ait en effet été prononcée comme telle. Elle n'a pas seulement, comme il va de soi, la forme oratoire, elle rend aussi, en quelque sorte, la physionomie extérieure des débats. L'orateur a soin, pendant la lecture des pièces, de faire arrêter l'eau de la clepsydre (37, 479), à moins qu'il n'ait à donner connaissance d'une lettre, flatteuse pour lui, du proconsul Lollianus Avitus : peu lui importe, pour celle-là, d'abréger son discours (94, 588). Et de même, pour narguer son adversaire, en le mettant au défi de produire un témoignage accablant dont celui-ci le menace, Apulée l'autorise avec une condescendance ironique à prendre sur le temps qui lui est accordé pour sa propre défense : « mea aqua licet ad hoc utare. » (46, 503). Il note les gestes, les attitudes des personnes présentes. « Voyez, je vous prie, remarque-t-il, comme mes paroles l'ont frappé de stupeur, comme il a baissé les yeux. » (99, 596). « Pourquoi ce silence ? Pourquoi cet embarras, ces hésitations ? » dit-il à Tannonius ; et à Emilianus : « Pourquoi

cette pâleur soudaine? Pourquoi ne dis-tu mot? » (46, 503). Il relève les interruptions : « auditisne reclamationem omnium qui adsunt?[1] » et s'indigne hypocritement quand on lui souffle les petites perfidies qu'il ne veut pas avoir l'air de prendre à son compte : « Ehem, recte uos admonetis... Nollem hercule hoc a me profectum ; non fuit meae moderationis tacitas omnium suspiciones palam abrumpere: male uos qui suggessistis. » (98, 593.)

Mais si ce ne sont pas là de simples trompe-l'œil, ni de vaines figures de rhétorique, si ces détails, et d'autres encore, nous donnent au contraire, je ne dis pas l'illusion, mais l'impression vraie de la réalité, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous ayons sous les yeux le discours d'Apulée tel qu'il a été prononcé. En plaidant sa cause en justice, Apulée avait en vue un intérêt d'ordre pratique; en publiant son plaidoyer, il faisait œuvre littéraire. Or on sait qu'il était assez dans les habitudes des orateurs anciens de récrire à loisir, d'après leurs souvenirs, un brouillon ou des notes tachygraphiques, ceux de leurs discours qu'ils voulaient conserver[2]. Il est probable qu'il n'en fut pas autrement pour l'*Apologie*. S'il est exact en effet, comme le prétend Apulée, que le procès ait été engagé l'avant-veille, et si précipitamment que tous les témoins cités n'ont pu être présents au moment voulu, Apulée n'a matériellement pas eu le temps d'écrire son plaidoyer : il a dû l'improviser et le rédiger après coup, ou tout au moins revoir de près les notes prises à l'audience.

Car Apulée avait certainement l'habitude et la pratique de l'improvisation ; c'est l'un des tours d'adresse oratoires auxquels il aime à se livrer[3], à l'exemple des sophistes grecs,

---

[1] 63, 534. Cf. 90 sq.

[2] Les *Verrines*, qui ne furent prononcées qu'en partie, et la *Milonienne*, où l'écrivain montra qu'il avait retrouvé les moyens qu'une émotion un peu forte avait enlevés à l'orateur, sont des exemples connus. V. aussi Boissier, *Conj. de Catilina*, p. 173. — Pline, annonçant à un ami l'envoi de son plaidoyer pour Julius Bassus, prévoit qu'il lui faudra du temps pour en achever la rédaction. « Exspectabis orationem plenam onustamque, exspectabis diu : neque enim leuiter et cursim, ut de re tanta, retractanda est. » (*Ep.* IV, 9, 23).

[3] Cf. [*de deo S. prol.*] 1,103 ; 4,108 (p. 1,1 ; 3, 10 Th.).

plus rompus à cet exercice que les déclamateurs romains, si l'on en juge par l'admiration et la stupéfaction naïves qu'inspira au bon Pline la merveilleuse facilité de l'orateur Isée (*Ep.* II, 3). Ces improvisations, il est vrai, ressemblaient souvent à l'impromptu de Mascarille : elles étaient composées tout à loisir. Non que ces hommes, dont l'éloquence absorbait la vie, n'arrivassent en effet, par un travail assidu, à une étonnante virtuosité ; mais leur adresse consistait en grande partie à savoir retrouver à propos, dans leur mémoire, et à juxtaposer dans le cadre d'un même discours, des développements préparés d'avance et soigneusement appris par cœur. Aussi un discours improvisé pouvait-il donner d'emblée l'impression de l'achevé et du définitif ; il était prêt à être publié tel qu'il avait été prononcé. Il est vraisemblable qu'il en a été ainsi de plusieurs des improvisations d'Apulée. L'*Apologie* en particulier, comme nous allons le voir, renferme un assez grand nombre de morceaux que l'orateur, sans doute, avait déjà dans la mémoire, et qui pouvaient avoir servi ou être destinés à servir dans d'autres occasions.

Aussi n'est-il pas inadmissible en soi que l'*Apologie*, comme le pensent certains critiques, ait été conservée telle quelle, et provienne, sous sa forme actuelle, d'une rédaction tachygraphique. Est-il bien croyable cependant qu'Apulée, qui, une fois le procès passé, avait encore, pour tenir à son discours, des raisons d'amour-propre littéraire, en ait abandonné la publication aux hasards d'une transcription peut-être fautive ? qu'il n'ait pas désiré tout au moins la revoir, s'il n'en procurait pas lui-même l'édition ? Les notes rédigées par des tiers contenaient parfois assez d'inexactitudes pour défigurer jusqu'à la pensée de l'auteur. C'est parce qu'il courait de ses leçons une rédaction peu fidèle que Quintilien prit le parti de publier lui-même l'*Institution oratoire*[1], et c'est une raison analogue qui détermina Arrien à donner une édition authentique des *Entretiens* d'Epictète[2]. Soucieux jusqu'à la coquetterie de ses moin-

---

[1] Cf. I, *prooem.* 7.

[2] Cf. la dédicace à L. Gellius, § 4.

dres effets, Apulée n'était pas homme à laisser ses œuvres errer à l'aventure sans les repolir une dernière fois.

Je serais même porté à croire qu'il ne s'est pas borné, pour l'*Apologie*, à ce travail de style, mais qu'il a donné de son discours une édition revue, corrigée et augmentée[1].

Il est en effet fort long, ce discours. Pour le débiter sous sa forme actuelle, il aurait bien fallu quatre ou cinq heures. Pour beaucoup d'avocats, ce serait peu de chose, et l'on en vit, sous l'empire, demeurer sur la brèche autant et plus longtemps. On a même dit que c'était la règle, et qu'on se consolait de la mort de l'éloquence politique en se livrant, dans les plaidoyers judiciaires, à de véritables débauches oratoires[2]. Mais est-ce bien sûr? Aper, dans le *Dialogue sur les orateurs*, oppose, sous ce rapport, les anciens aux modernes. « Le public d'autrefois, dit-il, encore neuf et grossier, supportait facilement de lourdes et interminables harangues ; c'était même un mérite de traîner un plaidoyer jusqu'à la fin du jour, si dicendo quis diem eximeret.[3] » De son temps, les juges sont moins patients : « Non exspectandum habent oratorem, dum illi libeat de ipso negotio dicere, sed saepe ultro admonent atque alio transgredientem reuocant et festinare se testantur. »

Dans le célèbre procès de Pison, trois jours furent attribués à la défense[4]; mais cela ne veut pas dire qu'on discourût du matin jusqu'au soir, et d'ailleurs la besogne était répartie entre plusieurs avocats. Pline plaida cinq heures pour Julius Bassus[5], et la défense en avait encore quatre à sa disposition. Mais Pline semble dire que c'est beaucoup. Il avait parlé trois heures et demie quand la nuit l'interrompit : « actionem meam, ut proelia solet, nox diremit », et il fallut le presser pour le décider à reprendre le lendemain et à remplir

---

[1] Cf. Hildebrand p. XL. D'après Hesky (Wiener Stud. XXVI, 1904, p. 74), Apulée, après son mariage et son procès, aurait exécuté son projet de voyage à Alexandrie, et c'est là qu'il aurait écrit l'*Apologie*. C'est une hypothèse qui ne repose sur rien.

[2] Cf. Mommsen, *Strafr.* p. 429.

[3] *Dial.* 19 (trad. Burnouf.)

[4] Tac. *Ann.* III, 13.

[5] *Ep.* IV, 9, 9 ss.

les trois demi-heures auxquelles il avait encore droit. Quand il soutint contre Marius Priscus les intérêts des Africains, il lui fallut quatre clepsydres supplémentaires : « Duodecim clepsydris quas spatiosissimas acceperam sunt additae quattuor. » Et pourtant il parla moins de cinq heures : « Dixi horis paene quinque. » (II, 11, 14). Mais il s'agit là d'affaires importantes, comparables dans une certaine mesure aux grandes causes politiques de l'époque républicaine. Le sénat, appelé à les juger, avait des loisirs, et se donnait volontiers, quand l'occasion s'en présentait, l'illusion de jouer toujours un grand rôle dans l'Etat[1].

Les avocats qui, sous Trajan, plaidaient devant le tribunal des centumvirs étaient plus brefs, et les juges eux-mêmes plus impatients encore, qu'au moment où est censé avoir eu lieu le dialogue sur les orateurs[2]. Un proconsul en tournée, obligé d'expédier plusieurs affaires à la fois, devait, lui aussi, être pressé, et ne pouvait consacrer sans doute qu'un temps assez restreint à un procès criminel qui s'était accidentellement greffé sur une cause civile, et dont la notoriété locale de l'accusé faisait presque tout l'intérêt.

Ce qui est certain, c'est que l'*Apologie* passe en longueur la plupart des discours du même genre qui nous sont parvenus. Les manuscrits la divisent en deux livres, et si cette division n'est plus admise par personne, elle semble indiquer au moins que l'on trouvait au discours d'Apulée des dimensions inusitées[3].

On peut objecter, il est vrai, que la loi proportionnait la

---

[1] Cf. Plin. *Ep.* II, 11, 1. 18.

[2] *id.* VI, 2, 4.

[3] Le *Laurentianus* 29, 2 (φ) porte la suscription suivante : « Madauren(sis) apulej Platonici de magia liber prim(us). » Dans F (*Laurentianus* 68, 2) on lit après le ch. 65 : « Apulei... de magia lib. I explicit incipit lib. II lege feliciter ». — Dans les deux mss., à la fin : «...de magia lib. II expl. » — Mais August. *C. D.* VIII, 19 : « Huius... philosophi Platonici copiosissima et disertissima exstat oratio, qua crimen artium magicarum a se alienum esse defendit. » Casaubon (édition de 1594, p. 127 sq.) et avant lui Scaliger avaient déjà vu que ces deux livres ne devaient en réalité en faire qu'un. V. la lettre de Scaliger à Casaubon, citée par Krueger p. XIX n. 1.

durée de la défense à celle de l'accusation [1]. C'est ce qui ressort d'ailleurs de l'*Apologie* elle-même, où Apulée fait remarquer que la longueur du réquisitoire lui donne toute liberté d'en prendre à son aise [2]. Mais cela prouve du même coup qu'il ne disposait pas d'un temps illimité.

Dans le discours écrit, par contre, nulle gêne, nulle entrave, nulle autre limite que la fantaisie ou le goût de l'orateur.

Il faut convenir d'ailleurs que, même à supposer prouvé ce qui n'est après tout qu'une hypothèse, il serait téméraire de vouloir distinguer les morceaux ajoutés après coup de ceux qui figuraient dans le plaidoyer primitif. Et ce serait même un peu vain, car cette analyse ne nous apprendrait pas grand chose sur la méthode de composition d'Apulée : s'il pouvait indéfiniment enrichir son discours de développements nouveaux, il n'avait pour cela qu'à continuer d'appliquer le procédé dont il fait un usage constant. La matière, il faut le reconnaître, était infertile et petite, et la personne même du principal intéressé n'aurait pas suffi peut-être à lui donner toute l'ampleur désirable, s'il n'avait eu à sa disposition le réservoir intarissable où viennent puiser les orateurs en mal de développement : les lieux communs et ce qui s'y rattache, les rapprochements, les anecdotes, la digression enfin sous toutes ses formes. Dès lors, ce qui était une gêne devient un stimulant, et la pauvreté du sujet ne fait que mieux mettre en lumière l'ingéniosité à en tirer parti. Apulée trouve son plaisir à se jouer des difficultés ; il se grise de son triomphe ; il plaide sa cause, mais n'oublie jamais la galerie. Et du reste, ce n'est pas seulement affaire d'habitude et besoin d'amour-propre : il assure aussi par là le succès de sa cause, en fortifiant chez ceux qui l'entendent l'impression de sa supériorité sur l'ignorance de ses accusateurs, et il apporte une preuve de fait à l'appui de sa thèse, en s'affirmant dans son rôle de philosophe méconnu.

Ainsi, chaque argument, ou peu s'en faut, sert de prétexte à un développement qui forme en général un tout indépendant, et

[1] L'accusation et la défense paraissent avoir été entre elles dans le rapport de 2 à 3. V. Tac. *Ann.* III, 13. Plin. *Ep.* IV, 9, 9. Cf. Mommsen, *Strafr.* p. 427 s.

[2] « Quoniam mihi pro accusationis longitudine largiter aquae superest. » (28,455).

qui est souvent à lui seul une véritable déclamation ; on peut le détacher de l'ensemble comme une pièce rapportée : la place reste vide, mais rien n'est brisé.

2

INFLUENCE DE L'ÉCOLE

Ce procédé de composition n'est pas propre à Apulée : il lui est commun, au contraire, avec la plupart des écrivains de l'empire, prosateurs ou poètes, et chez lui comme chez eux, il procède de la même source : l'enseignement de l'école de rhétorique.

Ce qu'était cet enseignement est chose connue, et nous n'avons pas à en faire le tableau[1]. Rappelons-en seulement en deux mots les résultats les plus caractéristiques ; on verra plus nettement peut-être à quel point Apulée se montre l'élève de ses maîtres, jusque dans ce moment critique où il veille à sa propre sécurité, et combien ce discours, tout plaidoyer qu'il est, reste à certains égards un exercice d'école.

« Amplificare rem ornando », telle est, d'après une définition célèbre de Cicéron[2], la mission souveraine de l'éloquence. Et c'est à cela, en effet, qu'en un certain sens, toute éloquence peut se ramener. Gagner l'auditoire à sa manière de voir, inspirer des décisions et provoquer des actes en faisant naître des convictions ou en excitant des passions ; pour cela, présenter les choses sous le jour le plus favorable à sa thèse, mettre les unes en lumière et reléguer les autres dans l'ombre, en changer, par un ingénieux groupement, l'importance relative et les proportions, transfigurer, en un mot, le fait brut, et ajouter à la réalité toute nue ce qui lui manque par elle-même (c'est précisément ce qu'exprime *ornare*), de façon à modifier dans un sens ou

---

[1] V. surtout Boissier, *Fin du paganisme* ; Bornecque, *Déclamation et déclamateurs*, avec la bibliographie étendue qui figure en tête.

[2] « Summa .. laus eloquentiae est amplificare rem ornando, quod ualet non solum ad augendum aliquid et tollendum altius dicendo, sed etiam ad extenuandum atque abiciendum. » (*De Orat.* III, 26, 104).

dans un autre l'impression qui s'en dégage, n'est-ce pas là, en somme, le propre de l'orateur? Pour grandir ainsi un fait, au détriment d'autres faits savamment réduits à des proportions infimes, et lui faire produire en quelque sorte tout son effet, on en mettra en relief tous les aspects, on en exprimera tout le contenu, on en tirera toutes les conséquences ; amplifier, au vrai sens du mot (αὔξησις), ce sera développer.

Et le procédé qui se présente le plus naturellement est celui qui consiste à replacer chaque fait dans la série à laquelle il appartient, à passer du cas particulier à l'idée générale, à élever le débat à la hauteur d'une discussion de principes. Mais les multiples aspects de la réalité se laissent aisément ramener à un nombre relativement restreint de catégories. De là des arguments d'une portée générale s'appliquant aux divers cas particuliers ; ce sont les lieux communs. Décrié comme tout ce que l'abus dénature ou corrompt, le lieu commun n'en est pas moins légitime et nécessaire. Si l'éloquence est par-dessus tout (l'action mise à part) la faculté et l'art de développer, le lieu commun est l'un de ses moyens essentiels [1].

Or on sait comment, à Rome, l'éloquence étant toujours plus indispensable, on en vint à ramener toute éducation à l'éducation oratoire. Et c'est ainsi que, pendant des siècles, en Gaule comme en Italie, en Espagne comme en Afrique, la formation de l'esprit, dans les classes cultivées, se réduisit à l'apprentissage et à l'exercice de l'art du développement.

Cette méthode avait ses dangers, indépendamment des abus auxquels elle donna lieu. Mais la pratique des affaires, auxquelles les jeunes Romains étaient de bonne heure initiés, et l'apprentissage de la vie par la vie, corrigeait ce qu'elle pouvait avoir de trop formel et de trop abstrait. Par malheur, au moment même où l'étude de l'art oratoire s'est si bien généralisée et est si bien entrée dans les mœurs,qu'elle est désormais le type ordinaire et obligé de toute éducation un peu soignée, à ce moment, ce qui en était la raison d'être disparaît : l'établisse-

---

[1] Cicéron n'a pas tort quand il soutient que le véritable orateur, c'est avant tout celui qui sait d'un cas particulier s'élever aux idées générales. Cf. *de Orat.* III, 30, 120. *Orat.* 14, 45. *Brut.* 21, 82 ; 93, 322.

ment de l'empire porte un coup irrémédiable à la parole publique ; l'éducation oratoire cesse de répondre à son objet ; l'éloquence se réfugie dans les écoles, devient à elle-même son propre but, échappe à l'épreuve de l'activité pratique, et perdant, avec le contact de la vie, le sens de la réalité, dégénère et s'abâtardit dans des conditions artificielles et fausses.

Développer en demeure la fonction propre, de même que le lieu commun reste le moyen de développement par excellence. Mais les déclamateurs, les élèves des rhéteurs et les rhéteurs eux-mêmes, également dénués d'expérience et d'étude, sont également incapables de s'élever des cas particuliers aux considérations générales, et de tirer des faits concrets la philosophie qu'ils comportent. Autant les sujets traités sont fictifs, romanesques et faux, autant les procédés sont artificiels : les lieux communs, en particulier, se réduisent à un certain nombre de tirades apprises d'avance, où des idées rebattues et banales s'expriment au moyen d'images traditionnelles, et s'accompagnent de leur cortège obligé d'*exemples* classés et inventoriés. Rien par conséquent qui tienne au fond même des questions et s'en dégage naturellement, comme le voulait Cicéron[1] ; les lieux communs sont traités pour eux-mêmes, surajoutés et comme plaqués[2] ; ce sont des digressions morales et anecdotiques ; le développement devient amplification au sens défavorable que le mot a pris dans l'usage courant.

De là des habitudes de composition qui ont pour effet de rompre l'unité du sujet ; de là l'absence de vues d'ensemble larges et nettes, le manque de proportion et d'harmonie, la méconnaissance et l'oubli de ce que la situation commande. C'est là un caractère commun à toute la littérature de l'époque impériale ; les plus grands esprits gardent l'empreinte de l'école de déclamation. A

---

[1] « Consequentur... illi loci, qui quamquam proprii causarum et inhaerentes in earum neruis esse debent, tamen quia de uniuersa re tractari solent, communes a ueteribus nominati sunt. » (*De Orat.* III, 27, 106).

[2] Les rhéteurs, à l'occasion, s'en rendaient bien compte eux-mêmes. Cf. Quint. *Decl.* 316, *Sermo* (p. 244 R.) : « Nolo quisquam me reprehendat, tamquam uobis locos non dem. Si ampliare declamationem uoletis et ingenium exercere, dicetis quod ad causam huius nullo modo, ad delectationem aurium fortasse pertineat. » (Suit un développement sur les larmes). Ce professeur était un homme d'esprit.

partir du moment où ce mode d'éducation s'implante et se généralise, « on ne trouve plus un ouvrage dont les différentes parties soient subordonnées à une idée fondamentale.[1] » Disons «presque plus», et nous serons dans le vrai. Apulée, sur ce point, procède comme les autres : l'éducation n'a fait que développer en lui les effets d'une indiscipline d'esprit et d'un dévergondage d'imagination qu'il avait de nature.

3

DIGRESSIONS ET LIEUX COMMUNS

Nous connaissons déjà, pour les avoir rencontrés chemin faisant, un certain nombre de développements qui n'intéressent que de fort loin la défense, et dont il y avait à attendre moins de profit pour l'accusé que d'applaudissements pour l'orateur. Plusieurs de ces morceaux sont de purs hors d'œuvre. A quoi bon, par exemple, cette longue digression sur les poissons et sur leurs noms, qui remplit les chapitres 38 et 39? Apulée, je ne l'oublie pas, veut prouver que la curiosité scientifique inspire seule ses recherches, que la magie n'y a rien à voir, et il multiplie d'autant plus les arguments qu'il en sent mieux la fragilité. Il fait même donner lecture d'extraits de ses ouvrages, et pendant cette lecture, on arrête l'eau, comme on faisait quand l'orateur s'interrompait pour la production d'une pièce ou l'audition d'un témoin. N'importe : nous voilà édifiés ; tout ce qui vient après, histoire naturelle ou terminologie scientifique, n'a de raison d'être qu'une certaine intempérance de langue et le besoin immodéré de faire étalage de ses connaissances. On peut en dire autant de la pédante dissertation sur l'origine des maladies, notamment de l'épilepsie, d'après le *Timée* de Platon.

D'autres morceaux, développements généraux pour la plupart, lieux communs illustrés de souvenirs classiques et d'*exemples*, ont plus nettement le caractère de déclamations d'école. Si parfois ils semblent tenir à la cause, c'est d'une manière extérieure

[1] Bornecque, *Déclam.* p. 124.

et factice, et souvent ils ne s'y rattachent que par le lien trompeur d'une équivoque créée à dessein et entretenue à plaisir : c'est à se demander parfois si Apulée ne plaide pas « à côté » à seule fin de faire un sort à une tirade érudite ou brillante dont il cherche le placement.

Il est peu probable, nous l'avons vu, que ses accusateurs fissent vraiment un crime, même à un philosophe, de se laver les dents. Mais peu importe : un sujet se présente, Apulée le traite, et le traite selon la formule (c. 7. 8). La bouche a droit à des soins particuliers : voilà la matière. Quant aux développements, il n'était pas malaisé de les trouver, et Apulée aurait pu en faire un usage beaucoup moins discret. La bouche a dans le corps humain une place d'honneur ; elle est toujours en évidence, qu'il s'agisse : 1° de donner un baiser ; 2° de parler : *a*) dans la conversation, *b*) en public, *c*) pour adresser une prière aux dieux. C'est le « rempart des dents », comme l'appelle le poète, qui donne passage à la parole ; la bouche est donc « le vestibule de l'âme, la porte du verbe, le rendez-vous des idées, animi uestibulum et orationis ianua et cogitationum comitium. » La parole articulée, expression de la pensée, privilège de l'homme et indice de sa supériorité sur les bêtes, voilà un lieu commun souvent traité. « Ce qui nous distingue surtout des bêtes, observe Cicéron, c'est la faculté de converser entre nous et d'exprimer notre pensée au moyen de la parole. » (*De Orat.* I, 8, 32.) Remarque judicieuse, dont Apulée, à son tour, ne pouvait guère ne pas s'aviser, tant l'antithèse était de circonstance, mais qu'il s'efforce de renouveler quelque peu. A la place de la bouche dans le corps humain se reconnaît, dit-il, la noblesse de l'homme. Voyez les animaux : leur museau, penché vers le sol, pour y saisir la pâture qui gît à leurs pieds, ne se montre que quand ils sont morts ou s'apprêtent à mordre : chez l'homme, la bouche est ce qu'on aperçoit d'abord quand il se tait, ce qui attire surtout les regards quand il parle. Voilà l'idée méthodiquement présentée dans la richesse de ses applications. Pour finir, un exemple qu'Apulée emprunte, comme il aime à le faire, à la vie, réelle ou fabuleuse, des bêtes : le crocodile, ce monstre né des eaux du Nil, étant privé de langue, s'installe par moments sur le rivage, et ouvre

une gueule inoffensive à un oiseau complaisant, qui travaille à l'aise sa mâchoire, et la débarrasse des petits animaux qui s'y sont pris.

Je laisse de côté le passage où Apulée dresse la liste des poètes et des philosophes qui ont commis des vers lascifs, et celui où il oppose la Vénus céleste et l'amour platonique à la Vénus vulgaire et aux passions grossières de la foule. On pourrait y relever, surtout dans le second, les mêmes procédés ou les mêmes habitudes de composition. Mais Apulée y perd moins de vue les circonstances présentes, et ne s'y écarte pas sensiblement de la cause.

L'avocat disparaît au contraire derrière le rhéteur épris de curiosités scientifiques, tout au plaisir de disserter et d'enseigner, dans ce long développement sur les miroirs, où la morale se mêle à la physique, et qui est construit, lui aussi, à la manière d'un exercice d'école. Est-ce un crime de chercher à connaître sa figure? Et quoi de plus ressemblant que l'image qu'on aperçoit dans un miroir? N'a-t-elle pas en effet, sur les portraits qui fixent dans le marbre ou sur la toile une attitude et un moment, le double avantage de la vie et de la mobilité? Voilà les arguments. Voici les exemples : Socrate exhortait ses disciples à se regarder fréquemment en un miroir, pour se bien pénétrer du devoir ou de ne pas déshonorer leur beauté par une conduite indigne, ou de faire oublier par leur vertu l'absence d'avantages physiques : tant il est vrai que d'un miroir on peut tirer même des leçons de morale. Celle-ci d'ailleurs n'était pas nouvelle, et le conseil de Socrate à ses disciples paraît être devenu un lieu commun assez usité[1]. C'étaient également des anecdotes classiques que celle de Démosthène répétant ses discours devant un miroir, ou d'Agésilas défendant qu'on fît son portrait[2].

Mais ce n'est pas tout ; un philosophe a d'autres motifs pour posséder un miroir. Ne faut-il pas savoir qui a raison, d'Epicure, de Platon ou d'Archytas, dans sa façon d'expliquer

---

[1] Cf. Sen. *N. Q.* I, 17, 4. *De Ira* II, 36, 1. — Galen. *Protr.* 8, p. 18 K.

[2] Favorinus ([Dio Prus.] XXXVII, 42/3) rapporte le trait d'Agésilas, mais avec une application différente. Cf. Porphyr. *Vit. Plot.* 1. — V. aussi Apul. *Flor.* 7, l'anecdote du même genre relative à Alexandre. — Pour Démosthène, cf. Quint. XI, 3, 68.

la formation des images? pourquoi certains miroirs grossissent et d'autres rapetissent les objets? les réfléchissent en avant ou en arrière? Bref, toute l'optique y passe. Miroir admirable et vraiment magique! que de choses on apprend avec un simple miroir! Mais soyons de bon compte : Apulée ne prétend pas qu'il se livre vraiment à ces expériences, ni surtout qu'il les fasse à l'aide du miroir trouvé en sa possession. Il développe un argument d'une portée toute générale : un philosophe doit connaître les lois de l'optique, il est donc naturel qu'il se serve de miroirs, instruments indispensables à ses recherches scientifiques. C'est encore de la déclamation, et l'argument lui-même pourrait bien être traditionnel. En tout cas, on s'en était servi avant Apulée. Sénèque, dans un passage que nous avons signalé (*N. Q.* I, 17), oppose des raisons du même genre à ce qui paraît avoir été une accusation ou une plaisanterie courante à l'adresse des philosophes; seulement, pour Sénèque, les motifs qu'a le philosophe d'étudier les miroirs sont d'ordre moral plus que scientifique. Il vient de conter avec une complaisance indignée l'histoire d'un certain Hostius Quadra, lequel faisait de miroirs un usage qui n'est pas fort honnête; puis, comme conclusion à son anecdote scabreuse : « Qu'on raille maintenant, s'écrie-t-il, les recherches des philosophes sur les miroirs, derideantur nunc philosophi, quod de speculi natura disserant, quod inquirant quid ita facies nostra nobis et quidem in nos obuersa reddatur, quid sibi rerum natura uoluerit, quod, cum uera corpora edidisset, etiam simulacra eorum aspici uoluit. » Si la nature nous a donné des miroirs, c'est pour nous instruire, en nous permettant d'observer le soleil sans en être éblouis, c'est pour nous rendre vertueux (ici le précepte de Socrate), non pour favoriser nos vices ou pour nous encourager au luxe et à la mollesse. Sur quoi, pour finir ce livre, une tirade sur la corruption du siècle et la simplicité des ancêtres.

Il n'est pas impossible qu'Apulée se soit souvenu de ce passage. Nous aurons l'occasion, à propos du thème de la pauvreté, de faire encore entre les deux auteurs un certain nombre de rapprochements. Ces rencontres, pour la plupart, doivent être fortuites, et s'expliquent suffisamment, comme nous le verrons, par les

traditions de l'école de rhétorique. Mais ici, toujours à propos de miroirs, Sénèque rappelle les filles de Scipion dotées par le sénat, et saisit ce prétexte pour faire l'éloge de la pauvreté. « An tu existimas auro inditum habuisse Scipionis filias speculum, cum illis dos fuisset aes graue ? O felix paupertas, quae tanto titulo locum fecit ! Non cepissent illam dotem, si habuissent. » (8. 9.) Nous allons retrouver le même exemple chez Apulée. Et cette double concordance avec Sénèque, dans deux développements qui se suivent immédiatement, paraît devoir être attribuée à une réminiscence plus vraisemblablement sans doute qu'à un simple hasard. Apulée aurait donc connu Sénèque, et aurait consulté les *Questions naturelles*, où était fait pour lui plaire le mélange de science anecdotique et de réflexions morales. Il est vrai qu'Apulée, qui fait si volontiers parade de ses vastes lectures, ne nomme jamais Sénèque. C'est peut-être parce que, de son temps, il était mal porté d'avoir l'air d'en faire cas. On sait en effet que la faveur de Sénèque fut suivie au second siècle d'une assez forte réaction. Fronton et ses contemporains affectent de l'ignorer ou ne parlent de lui que pour le dénigrer.

La dernière partie de l'*Apologie*, presque entièrement consacrée à la discussion de faits matériels et à des questions d'intérêt pratique, se prêtait moins aux lieux communs et aux digressions étendues. Apulée ne manque pas cependant de saisir au passage, quand elle se présente, l'occasion de déclamer quelque peu. C'est ainsi que l'invective contre Sicinius Pudens, le mauvais fils qui abuse des confidences et trahit les secrets de la vie intime de sa mère (c. 85), a tous les caractères d'une déclamation, et fait l'effet d'un morceau indépendant. Pour commencer, une amplification oratoire, où la conduite du jeune homme dépravé et dénaturé est envisagée sous tous ses aspects : « Tune, ultime, parentis tuae animum... scrutaris, oculos obseruas, suspiritus numeras, adfectiones exploras, tabulas intercipis, amorem reuincis, etc. ? » Après le fils, comme contre-partie, la mère. Le procédé est le même : l'infortune de l'une est détaillée et comme décomposée en ses éléments, de même que la perversité de l'autre. « O infelix uterum tuum, Pudentilla, o sterilitas liberis potior, o infausti decem menses, o ingrati quattuordecim anni uiduitatis ! » L'idée ainsi

retournée dans tous les sens, en une série d'exclamations indignées, Apulée l'illustre par des exemples. Le premier est emprunté à l'histoire naturelle : la vipère, en naissant, dévore le sein maternel, et vient au monde en causant la mort de celle qui lui donne la vie. Le second est une anecdote historique : les Athéniens, ayant mis la main sur la correspondance de Philippe de Macédoine, interdirent la lecture d'une lettre adressée à Olympias, et se privèrent de l'avantage qu'ils pouvaient en tirer sur un ennemi, plutôt que de profaner le mystère des relations conjugales. D'où l'antithèse toute trouvée : « Tales hostes aduersum hostem : tu qualis filius aduersum matrem. » (86, 572)

4

LE THÈME DE LA PAUVRETÉ

Mais c'est encore dans la longue déclamation sur le « thème » de la pauvreté que soit le sujet même, soit les arguments, soit les procédés de développement, révèlent certaines habitudes d'esprit dont l'origine n'est pas douteuse. L'exemple est assez caractéristique pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter.

A. Origine et développement de quelques lieux communs traditionnels.

Parmi les lieux communs d'école, il en est qui sont particulièrement classiques, et dont le retour est d'autant plus fréquent qu'ils s'adaptent plus facilement à toute espèce de sujets ; des développements tout faits qui ont leur histoire, leur tradition, et dont le type était si bien fixé, les « exemples » et les images si bien consacrés par l'usage, que c'est tout au plus si l'on pouvait espérer, par quelques détails d'expression, en rajeunir la banalité.

Dissertations morales mal déguisées sous un vêtement oratoire, ce n'est pas de l'école de rhétorique qu'ils étaient originaires, c'est l'enseignement des philosophes qui leur avait donné naissance, comme il avait d'ailleurs, jusqu'à un certain point,

créé le lieu commun lui-même. « Puisque, dit Cicéron, qui n'a jamais pu prendre son parti que la vraie philosophie, ce ne fût pas l'éloquence, puisque nous nous sommes laissé chasser de notre domaine et enfermer dans les étroites limites d'un champ qui même nous est contesté, et puisque, défenseurs des autres, nous n'avons pas su garder et maintenir ce qui était à nous, empruntons, si humiliant que ce soit, à ceux qui ont envahi notre patrimoine, les moyens dont nous ne pouvons nous passer »[1], à savoir précisément les lieux communs de morale. Conseil excellent, mais peu suivi ! L'école du philosophe et celle du rhéteur étaient deux maisons rivales, entretenant des rapports peu cordiaux, et affectant volontiers de s'ignorer. On eût fort embarrassé les élèves des rhéteurs de l'empire en leur demandant de s'inspirer d'une culture philosophique qui leur manquait, eux dont une éducation extérieure et formelle visait surtout à faire le plus rapidement possible des virtuoses de la parole.

Mais la distance n'était pas si grande, ni la séparation si tranchée, qu'entre l'école de rhétorique et l'école de philosophie il ne pût y avoir d'échanges. Si l'on vit des rhéteurs, dégoûtés du monde et de ses vanités, chercher un refuge dans la philosophie, et y porter, comme un reste du vieil homme, les habitudes de la déclamation, il y eut aussi des orateurs pour appliquer, avec des vues un peu bornées peut-être, comme Quintilien, l'idéal oratoire de Cicéron, et pour comprendre quel parti l'éloquence pouvait tirer de l'étude de la philosophie.

Mais surtout, à mesure que la philosophie grecque, moins exclusivement spéculative, répondit davantage à des besoins pratiques, elle cessa de s'adresser à une petite élite d'intellectuels, elle se laïcisa pour ainsi dire, et se mit à la portée de la moyenne, de la foule travaillée par un sourd malaise et la recherche inquiète du « salut ». Plus son enseignement devenait une règle de bonne vie, plus il devait se vulgariser et se populariser.

Dans les écoles philosophiques postérieures à Socrate, les

---

[1] *De Orat.* III, 27, 108.

préoccupations morales et pratiques, comme chacun sait, l'emportent toujours plus sur la théorie, et leurs préceptes étaient assurés d'une diffusion d'autant plus facile et plus large, qu'ils étaient plus applicables aux circonstances ordinaires de la vie et plus accessibles au grand nombre. La littérature du temps en atteste la vogue et l'influence ; les pièces de la comédie nouvelle, en particulier, sont pleines de maximes philosophiques, qu'elles contribuèrent à répandre dans le public, et les rhéteurs à leur tour, à Rome principalement, recueillirent et développèrent sous forme de lieux communs, sans toujours en connaître la source, les idées que les philosophes avaient proclamées en cherchant à guider les hommes dans la poursuite du bonheur, et à renverser les préjugés.

Paradoxe d'aujourd'hui, banalité de demain. Les affirmations qui avaient commencé par s'imposer à l'attention en heurtant les opinions reçues, finirent par s'émousser dans la pratique quotidienne des exercices d'école, et n'étonner plus personne à force d'être répétées. Qui même peut mesurer quelle influence elles exercèrent sur l'esprit public et sur les mœurs par ce nouveau moyen de diffusion? Le déclamateur Albucius soutint un jour, reprenant un lieu commun d'origine cynico-stoïcienne, que la distinction entre esclaves et hommes libres n'a pas de fondement dans la nature, et n'est qu'une pure convention. Sénèque le Père, qui rapporte le fait, ne veut voir là qu'un jeu d'esprit philosophique : « Albucius et philosophatus est. » (*Contr.* VII, 6, 18). Le vieux conservateur ne se doutait pas que beaucoup des lieux communs de son recueil, après avoir été ainsi d'inoffensifs paradoxes, puis des formules sans conséquence, devenaient, avec le temps, de ces vérités qu'on accepte les yeux fermés, à force de les entendre soutenir ou de les défendre soi-même, et qu'ils contribueraient par là, dans une certaine mesure, à ébranler les bases de la société antique.

Mais cette monnaie courante que les écoles de rhétorique mirent à leur tour en circulation, portait en particulier l'empreinte de deux sortes de discours et d'écrits, qui paraissent en avoir, plus que d'autres causes, favorisé la diffusion, et avoir ménagé la transition de l'enseignement philosophique à l'ensei-

gnement oratoire : je veux parler des consolations et de la prédication populaire des Cyniques.

Au problème du bonheur qui se posait devant elle, chaque philosophie pratique apportait sa solution. Mais aucune ne pouvait échapper à cette constatation de sens commun, qu'un bonheur à la merci des circonstances est chose rare et toujours précaire. Aussi les voit-on toutes plus ou moins ramenées, quelle que soit leur notion du souverain bien, à chercher dans les dispositions morales, qu'elles recommandent de régler en conséquence, des armes contre les accidents ordinaires de la vie. De là ces développements tout faits, applicables à toutes les circonstances communément appelées calamités, « de omni casu in quo nomen poni solet calamitatis » (Cic. *Tusc.* III, 34, 81), et dont les arguments les plus usuels, en quelque sorte démarqués, n'appartenaient plus en propre à aucune doctrine philosophique.

Il existait déjà des développements de cette sorte quand les consolations, au IIIe siècle, constituèrent un genre, et il était naturel qu'elles s'en emparassent. Ce qui distinguait une consolation d'un traité de morale pratique, c'est qu'elle s'adressait à une personne déterminée dans une circonstance spéciale : la différence n'allait guère plus loin. Conçues en général en dehors de tout système, faisant leurs emprunts tantôt à une doctrine, tantôt à une autre, et le plus souvent, avec l'éclectisme ordinaire aux conseils de la sagesse pratique, à plusieurs à la fois, les consolations partent presque toujours du même principe : les conditions extérieures ne dépendent pas de nous, il n'est pas en notre pouvoir d'y rien changer ; seules notre raison, notre volonté nous appartiennent ; c'est sur nos dispositions morales qu'il faut agir, ce sont elles qu'il faut modifier.

Mais ce principe, ce sont les Cyniques qui l'ont proclamé avec le plus de force. Faut-il rappeler, en effet, qu'ils n'ont cessé de proposer comme but suprême aux efforts de l'énergie humaine la possession de soi, l'indépendance à l'égard des choses extérieures, accidents du sort ou conventions sociales, l'*αὐτάρκεια* enfin, dans laquelle se résume tout l'idéal cynique? « N'essayons pas, dit Télès, dans le discours que l'abrégé de Théodore intitule

Περὶ αὐταρκείας, n'essayonspas de modifier les circonstances, mais mettons-nous dans les dispositions qu'elles comportent. [1] »

Il est juste de dire que c'est un des points sur lesquels les Cyniques étaient d'accord avec les Stoïciens ; mais ils s'en distinguaient dans la pratique par une intransigeance encore plus grande, et par leur actif prosélytisme. Aussi n'est-on pas surpris de retrouver si souvent l'influence de la philosophie cynique dans les raisonnements, les maximes et les conseils par lesquels on s'efforçait d'amortir le choc de tout ce qui, pour le commun des hommes, est une source d'inquiétude, de trouble et de douleur. Entre telle diatribe cynique (les discours de Télès sur la pauvreté et sur l'exil, par exemple), et telle consolation, il y a une étroite parenté.

Les consolations (ou les traités de morale ayant un but semblable) présentaient avec les déclamations plus d'une analogie. Il n'était pas rare que les arguments y fussent présentés sous la forme d'un plaidoyer. Les Cyniques se plaisaient à imaginer des scènes dramatiques, où ils faisaient figurer comme acteurs des personnages allégoriques. Télès, par exemple, fait parler *Πενία*, présentant elle-même sa défense. Ce procédé, d'ailleurs, n'est pas spécial aux Cyniques : il suffit de rappeler la prosopopée de la Nature au livre III de Lucrèce. En de tels discours, comme en de vrais plaidoyers, on se payait de raisons d'avocat. A qui s'effrayait des atteintes de l'âge, on répondait par les arguments qu'a rendus classiques le *de Senectute* de Cicéron, et l'on représentait la vieillesse comme la fin paisible d'un beau jour. Gémissait-on sur l'amertume d'une mort prématurée? On évoquait aussitôt, comme Juvénal dans la 10e Satire, le spectre hideux de la décrépitude, et l'on rappelait le souvenir de ceux dont le malheur fut d'avoir trop vécu. Consolations et déclamations étaient des plaidoyers « in utramque partem. »

Elles se ressemblaient encore en ce qu'elles appliquaient à des

---

[1] « Διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὑτὸν παρασκευάσαι πρὸς ταῦτα πῶς ἔχοντα κ. τ. λ. » (p. 6, 7 Hense). Il est juste d'ajouter que tout, dans ce morceau, n'est pas d'inspiration purement cynique ; il s'y mêle des éléments empruntés à la philosophie cyrénaïque ; mais Hense en exagère peut-être un peu l'influence (p. XXXIV s.)

cas particuliers des arguments d'une portée générale : dans les unes et dans les autres, on faisait du lieu commun le même usage. Il faut en dire autant des « exemples », dont l'emploi, nous l'avons rappelé, est étroitement lié à celui du lieu commun. S'agissait-il de la pauvreté ? on citait l'exemple de Socrate, de Diogène. « Le poids de la pauvreté étant partout et toujours le même, de quel droit prétendra-t-on que ce qu'un Fabricius a supporté soit intolérable pour d'autres ? [1] » Et ainsi du reste. Sénèque, écrivant à Marcia pour la consoler de la mort de son fils, s'excuse de commencer par les exemples pour continuer par les préceptes, quand il était d'usage de suivre l'ordre inverse [2] : tant il est vrai que ces écrits de circonstance eux-mêmes n'échappaient pas à la tyrannie des conventions et des traditions littéraires.

Pas plus dans les consolations que dans les exercices oratoires, les catégories générales où l'on pouvait ramener la diversité des cas particuliers, n'étaient en nombre illimité. La maladie, la vieillesse, la mort, l'exil, la pauvreté, infortunes banales, souffrances inséparables de l'humaine condition : ce sont là les maux auxquels les consolations se proposaient le plus communément de porter remède [3], et contre lesquels la philosophie, le cynisme en tête, s'efforçait de prémunir les hommes. C'est à propos de la mort d'une personne aimée qu'on avait le plus fréquemment l'occasion d'adresser des consolations. Quant aux Cyniques, ils n'ont cessé de répéter que la mort, la maladie, la vieillesse ne sont ni des biens ni des maux, et qu'ils ne doivent, comme tels, inspirer ni crainte ni désir. Mais ils avaient des raisons spéciales de traiter la question de l'exil et celle de la pauvreté. Toujours en lutte, au nom de la nature, qu'ils présentaient comme idéal, contre l'opinion courante et les conventions, dégagés, dans la mesure du possible, de toute attache

[1] Cic. *Tusc.* III, 23, 57. Cf. 33, 79.

[2] *Dial.* VI, 2, 1. Cf. XII (*ad Helu.*) 1, 2. Volkmann (*Plut.* I p. 135) rappelle que les règles du λόγος παραμυθητικός s'enseignaient dans les écoles.

[3] Aussi sont-ce là les « calamités » dont il est fait mention le plus souvent. Cf. Teles p. 8, 4 Hense. — Cic. *Tusc.* III, 34, 81 ; V, 10, 29. — Sen. *Ep.* 82, 10. — Albinus, Διδασκαλικός, 27 (*Platonis dial.* ed. Hermann, VI, p. 181, 11).

sociale, et prenant à la lettre le nom de citoyen du monde, de *κοσμοπολίτης*, que revendiquait Socrate, se prétendant chez eux partout et ne l'étant nulle part — des « hors cadre », en un mot, et des « déracinés », les Cyniques combattaient le préjugé national dans la crainte qu'inspirait l'exil, le préjugé social, dans celle qui s'attachait à l'ignominie et à la pauvreté.

D'une façon générale, la question de la pauvreté, toujours actuelle, est une de celles que soit chez les philosophes, soit chez les rhéteurs, soit dans les ouvrages littéraires qui portent la marque de l'un ou l'autre enseignement, nous voyons reparaître le plus souvent. Dans les discussions sophistiques ou dans les dialogues socratiques, on traite de la richesse et de la pauvreté, de leurs avantages et de leurs inconvénients dans la vie des cités et dans celle des individus. Mais la question avait un intérêt trop immédiat pour rester longtemps confinée dans les disputes académiques, et pour n'être pas envisagée surtout dans ses applications à la réalité. Les philosophies pratiques en cherchèrent toujours de préférence des solutions individuelles : à l'inverse de ce qui se passe de nos jours, les anciens ramenaient volontiers les questions sociales à des questions morales. Le lieu commun de la pauvreté, tel qu'il passe de l'enseignement des philosophes dans les déclamations, est un lieu commun de morale.

Et il ne manquait pas d'occasions de le traiter. Le Riche et le Pauvre étaient devenus dans les déclamations des types convenus, des abstractions romanesques comme le Tyran ou les Pirates. « Un riche et un pauvre étaient en guerre » : ainsi commence Agamemnon (Petr. *Sat.* 48) quand Trimalcion l'invite à exposer la donnée de sa controverse de ce jour. La même situation se retrouve chez Sénèque (*Contr.* V, 2)[1]. Ailleurs, c'est un riche qui veut adopter un jeune homme pauvre[2]. Il serait oiseux de multiplier ces exemples, d'autant plus qu'à propos de n'importe quel sujet on trouvait moyen d'amener n'importe quel lieu commun.

[1] Au contraire, Quint. *Decl.* 269 (p. 97 Ritter) : « Pauper et diues amici erant. » Cf. la note de Friedlaender (*Cen. Trim.*) sur Petr. 48.

[2] Sen. *Contr.* II, 1 ; VIII, 6. Quint. *Decl. Mai.* 13.

Et c'est ainsi qu'Apulée, dépositaire, avant comme après beaucoup d'autres, d'une double tradition philosophique et oratoire, reprend à son tour, dans toute son ampleur, le thème de la pauvreté[1].

B. Eloge de la pauvreté.

Le sujet lui était familier. Il l'a traité ailleurs, et à plusieurs reprises : ses exercices d'école lui en avaient sans doute fourni mainte occasion, et il dut y revenir avec une prédilection marquée dans ses conférences publiques, si l'on en juge par quelques-uns des fragments qui constituent le recueil connu sous le nom de *Florides*[2].

Dans l'*Apologie*, il est vrai, Apulée cherche à faire croire que ces considérations lui sont imposées par les besoins de sa défense, et que ses adversaires lui font de sa prétendue pauvreté un opprobre et un grief. Mais en réalité, nous l'avons vu, sous couleur de se défendre d'un crime dont personne ne l'accuse, il saisit, bien plus : il crée l'occasion d'insérer dans son plaidoyer un développement étranger à son sujet, et qui n'a d'autre utilité pratique que d'opérer une diversion. Et cette prétendue accusation, dont nous avons essayé de déterminer quelle était au juste la portée, il s'amuse encore à la décomposer, comme s'il avait à répondre à deux reproches distincts : celui d'avoir peu d'esclaves et celui d'être pauvre.

Sur le premier point, Apulée se contente d'opposer à ses accusateurs l'exemple de Romains illustres, qui n'eurent à leur service, même dans l'exercice des plus hautes fonctions, que huit ou sept ou cinq ou même deux esclaves. C'était là, dans une société où la possession de quelques esclaves ne passait pas pour un luxe, où il n'y avait si pauvre homme qui ne trouvât moyen d'en entretenir un, ou beaucoup d'esclaves même avaient leur *vicaire*, la preuve ou d'une profonde indigence ou d'une extrême simpli-

---

[1] J'essaie, dans les pages qui suivent, de montrer par quelques rapprochements à quel point Apulée reste dans la tradition par sa façon de traiter le thème de la pauvreté. Il ne serait peut-être pas sans intérêt de faire pour ce lieu commun, et pour d'autres encore, une étude analogue à celle que Helm (*Lucian u. Menipp* p. 44 ss.) a faite de la comparaison fréquente entre la vie humaine et une pompe théâtrale.

[2] *Flor.* 14, 47 sq ; 22, 101 sq. — *de Deo S.* 22, 170 sq.

cité de mœurs[1]. Aussi, quand on citait des exemples de pauvreté allègrement supportée ou de mépris des richesses, ne manquait-on guère de faire figurer dans la liste quelques hommes connus pour avoir su se contenter d'un petit nombre d'esclaves. Sénèque nomme Homère, Platon, Zénon *(Helu.* 12, 4). Valère Maxime (IV, 3, 11) rappelle les trois esclaves qu'avait Caton la veille de son départ pour l'Espagne. Apulée ne fait en somme qu'anticiper ici sur le développement qui suit.

La première partie de ce développement se réduit en substance à ceci : on croit me faire injure et me discréditer en me jetant à la face ma pauvreté; en réalité, rien n'est plus honorable pour un philosophe. Pauvreté fut de tout temps la compagne assidue de la philosophie ; elle est la source de toutes les vertus ; mère des arts et de la civilisation, c'est elle qui a veillé sur le berceau de la capitale du monde. Sensualité, gloutonnerie, indolence, abus de pouvoir, tels sont au contraire les fruits ordinaires de la richesse. Les hommes les plus célèbres, tant en Grèce qu'à Rome, pour la pureté de leurs mœurs et l'intégrité de leur conduite, furent pauvres. Et ce qui montre en quelle estime on tient la pauvreté, c'est qu'on fait honneur aux riches d'une vie simple et modeste.

Cette opposition n'était pas nouvelle. Dans les discussions dont l'enseignement des sophistes développa le goût chez les Grecs, on mettait en parallèle la richesse et la pauvreté. C'est ainsi que Callias *(Eryxias*, 396 E) soutient que la richesse est un mal pour l'injuste usage qu'on en peut faire. « On voit des tyrans, dit Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon (IV, 36), piller des maisons, faire périr des multitudes d'hommes, réduire en esclavage des villes entières, le tout par cupidité. »

Ce sont d'ailleurs là des idées banales et des remarques de sens commun. Chacun sait que la disette développe l'esprit d'in-

[1] Le nombre des gens qu'un homme « nourrissait » était un des signes extérieurs de la richesse les plus propres à donner une idée de sa fortune. « Protinus ad censum, de moribus ultima fiet Quaestio. quot pascit seruos ? quot possidet agri Jugera ? quam multa magnaque paropside cenat ? » (Iuu. *S.* III, 140). *Apol.* 21,438 (...quod uiuo gracili lare, quod pauciores habeo, parcius pasco, etc.), « pasco » n'a probablement pas le même sens.

vention, et que « nécessité l'ingénieuse » est fertile en stratagèmes. « Artium repertrix » dit, en parlant d'elle, Apulée. « Artes omnes perdocet, ubi quem attigit », lit-on chez Plaute (*Stich.* 178). « *Πενία σοφίαν ἔλαχε* » avait écrit Euripide dans une pièce perdue. (*Fr.* 642 N.) Et Théocrite (21,1) : « *Ἁ πενία μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει.* »[1]

De tout temps, d'autre part, l'envie trop naturelle des déshérités a attribué aux riches des vices inhérents à leur condition : jugement confirmé plus d'une fois par la littérature et la morale courante. Dès la fin de la période républicaine, à Rome, orateurs, historiens et poètes semblent s'être donné le mot pour flétrir les excès du luxe et l'amour des richesses, « auri sacra fames », comme une cause de décadence et de ruine.

Les rhéteurs s'en sont souvenus, et ont largement exploité une matière d'autant plus appropriée à la déclamation, qu'elle se prêtait mieux aux effets toujours goûtés de l'éloge et de l'invective, ainsi qu'à ces descriptions forcées auxquelles se plaisaient les Romains. Parmi les déclamateurs dont Sénèque a conservé la mémoire, Papirius Fabianus paraît s'être fait une spécialité de dénoncer la corruption du siècle, le faste insolent des riches et les caprices de leurs sens blasés. Dans un morceau célèbre, il montrait deux armées en présence, prêtes à s'égorger. Quelle cause arme ainsi l'homme contre l'homme? C'est l'amour des richesses. « Y a-t-il quelque chose que les richesses n'aient pas corrompu ? » Et décrivant les palais luxueux que les riches se plaisaient à édifier, il s'écriait pour finir, avec plus d'enthousiasme encore qu'Apulée : « O pauvreté, que tu es un bien peu

---

[1] Bossuet, dans le parallèle entre la ville des riches et la ville des pauvres, qu'il emprunte à S. Jean Chrysostome, dit en parlant de la seconde : « Au contraire, dans l'autre ville où il n'y aurait que des pauvres, la nécessité industrieuse, féconde en inventions et mère des arts profitables, appliquerait les esprits par le besoin, les aiguiserait par l'étude, leur inspirerait une vigueur mâle par l'exercice de la patience, et n'épargnant pas les sueurs, elle achèverait les grands ouvrages qui exigent nécessairement un grand travail. » (*Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église*, 1[r] point.) Si Bossuet doit cette pensée, par l'intermédiaire de Chrysostome, à la rhétorique ancienne, il faut reconnaître que c'est la seule ; il renouvelle le sujet en le traitant d'un autre point de vue et avec des arguments tout différents.

connu ! O paupertas, quam ignotum bonum es ! »[1] « Ce sont les richesses, dit-il ailleurs, qui attisent les discordes entre citoyens et qui poussent le monde entier à la guerre, elles qui excitent aux ruses, aux crimes et à la haine le genre humain, naturellement uni par le sang. » (II, 6, 2.) Porcius Latro avait dit, traitant l'autre controverse (II, 1, 1) : « Nous avons coulé des jours plus tranquilles, tant que nous avons été pauvres : les guerres civiles ont éclaté seulement quand le Capitole a été couvert d'or. » Et Pompeius Silo, à son tour, avait dénoncé les vices des riches (§ 21). Apulée va plus loin encore : dans sa belle ferveur, il déclare que, parmi les grands criminels, on ne trouverait pas un seul pauvre. En véritable orateur d'école — à supposer toutefois que ce trait soit de lui — il renchérit sur ses devanciers[2].

Les déclamateurs aimaient à rappeler, comme tout à l'heure Porcius Latro, la pauvreté de Rome à ses débuts. Il y avait eu un temps où ce souvenir était moins flatteur pour l'amour-propre des Romains ; où les Grecs[3] rappelaient dédaigneusement le repaire de brigands qu'avait été l'asile de Romulus. Mais quand le peuple romain fut devenu le peuple roi, et Rome elle-même une ville de marbre et d'or, ce dont on avait voulu faire un opprobre devint un sujet de gloire ; l'orgueil romain s'exaltait à la pensée de ces humbles origines, et des cabanes de bergers qui avaient servi de berceau à la capitale du monde[4]. Il semblait que la simplicité des mœurs d'autrefois fût pour Rome un gage et une condition de grandeur[5] ; et comme le sentiment national prenait volontiers chez les Romains un tour religieux, on se

[1] *Contr.* II, 1, 10 ss. ; 25. — Ces citations, de même que celles qui suivent immédiatement, sont empruntées à la traduction de Bornecque.

[2] On voit en outre qu'Apulée confond la richesse et l'amour des richesses. Cette confusion est fréquente chez ceux qui ont traité la question de ce point de vue. — Sur les méfaits des riches, v. aussi Helm, *Lucian u. Menipp*, p. 35 s.

[3] Cf. Boissier, *Nouv. promenades archéol.* (P. 1886) p. 168.

[4] « Nudi hi stetere colles, interque tam effusa moenia, ubi nunc fastigatis supra tectis auro puro fulgens praelucet Capitolium, nihil est humili Romuli casa nobilius. » (Sen. *Contr.* I, 6, 4).

[5] « ...(effecturi) ut populus Romanus paupertatem, fundamentum et causam imperii sui, requirat ac laudet, diuitias autem suas timeat. » (Sen. *Ep.* 87, 41). — « Nullum crimen abest facinusque libidinis ex quo Paupertas Romana perit. » (Iuu. *S.* VI, 294).

plaisait à retrouver, dans les formes du culte, léguées par le passé, une simplicité qui donnait à l'antique pauvreté un caractère vénérable et sacré. Valère Maxime, qui essaie d'enrichir d'un peu d'éloquence la sécheresse de son catalogue d'« exemples », s'écrie à la fin du chapitre sur la pauvreté : « Per Romuli casam perque ueteris Capitolii humilia tecta et aeternos Vestae focos fictilibus etiam nunc uasis contentos, iuro nullas diuitias talium uirorum paupertati posse praeferri. »[1] Apulée exprime à peu près la même pensée dans des termes analogues : « Eadem paupertas etiam populo Romano imperium a primordio fundauit, proque eo in hodiernum diis immortalibus simpulo et catino fictili sacrificat. » (18, 434)

Enfin, l'argument dont se sert Apulée à la fin de ce développement[2], pourrait bien avoir été introduit dans les déclamations à l'époque où ce fut la mode, parmi les Romains riches et blasés, de s'offrir de loin en loin, comme diversion à leur ennui, le luxe d'une journée d'indigence, et où toute maison qui se respectait avait sa chambre du pauvre. La même idée se retrouve chez Sénèque *(Ep.* 17, 4) : « Quid est... quare hanc recuses contubernalem, cuius mores sanus diues imitatur ? »

En somme, on voit qu'Apulée n'avait guère à se mettre en frais d'invention ni d'originalité : l'école, à laquelle il était redevable de ses procédés de développement, lui fournissait aussi la matière[3].

C. La pauvreté, c'est le désir.

Mais voici un point de vue nouveau. On m'accuse d'être pau-

---

[1] IV, 4, 11. — « Cogita illos (sc. deos) cum propitii essent fictiles fuisse. » (Sen. *Ep.* 31, 11).

[2] « Quin ex ipsis opulentioribus eos potissimum uideo laudari, qui nullo strepitu, modico cultu, dissimulatis facultatibus agunt, et diuitias magnas administrant sine ostentatione, sine superbia, specie mediocritatis pauperum similes. Quod si etiam ditibus ad argumentum modestiae quaeritur imago quaepiam et color paupertatis, cur eius pudeat tenuiores, qui eam non simulatam, sed uere fungimur ? » (19,436).

[3] Les termes dans lesquels Apulée (18, 434) fait l'éloge de la pauvreté, « philosophiae uernacula », ne sont pas sans analogie, avec ceux dont se sert Cicéron en parlant de la philosophie elle-même (*Tusc.* V, 2, 5). Y aurait-il là quelque réminiscence ? En tout cas, Apulée paraît avoir eu présent à l'esprit ce passage de Cicéron en écrivant le début du traité *de Mundo*.

vre, continue Apulée : qu'est-ce au juste qu'être pauvre? Il faudrait s'entendre sur le sens des mots. « Possum equidem tibi et ipsius nominis controuersiam facere. » (20, 436)

C'est là un procédé ancien et fort usité. On sait quelle place tenaient, dans l'enseignement des sophistes et les entretiens socratiques, les discussions relatives à la nature et à l'origine du langage, à la valeur des mots et à l'étymologie : nous en avons un exemple dans le *Cratyle* de Platon. Les écoles philosophiques, en particulier le Cynisme, dont le fondateur, Antisthène, avait fait de l'étymologie et de la définition une méthode d'enseignement, appliquèrent ces recherches à la lutte qu'elles soutenaient contre le préjugé. On pensait, en fixant le vrai sens des termes, déterminer du même coup la vraie valeur des choses. Définir un mot, c'était le dépouiller de son faux prestige sur l'esprit du vulgaire; c'était briser l'idole redoutée, pour détruire le respect superstitieux qui s'y attache; c'était calmer les alarmes d'un enfant en éclairant dans tous ses recoins la chambre obscure que son imagination peuple de fantômes effrayants. Sénèque ne fait pas autrement quand, dans la *Consolation à Helvie*, il entreprend de montrer la vanité de la crainte qu'inspire l'exil. « Videamus quid sit exsilium : nempe loci commutatio. » (*Dial.* XII, 6, 1). Or qu'y a-t-il de si terrible à changer de place? Le monde est plein de gens qui ne demandent pas autre chose ; des astres, aucun ne demeure : ils se meuvent sans trêve à travers les espaces célestes ; des peuples entiers émigrent d'une contrée dans une autre. Donc changer de séjour n'est pas un mal. Donc l'exil n'est pas un mal.

Lorsque le rhéteur Agamemnon expose le sujet de sa controverse : « Pauper et diues inimici erant », Trimalcion l'interrompt : « Quid est pauper? » Est-ce là de la part du nabab affectation ou naïveté ? ou ne serait-ce pas plutôt que Trimalcion, qui ne perd aucune occasion de montrer qu'il a des lettres, lui aussi, pense être spirituel en posant, lourdement et hors de propos, une question que l'on débattait dans les écoles ?[1]

---

[1] On la traitait en tout cas chez les philosophes. Sénèque se plaint de ces stériles querelles de mots. (*Ep.* 87, 40).

A cette question qu'il soulève, Apulée répond à peu près ceci : on n'est pas pauvre quand on borne ses désirs au nécessaire, et le nécessaire se réduit à peu de chose, « neminem nostrum pauperem esse qui superuacanea nolit, possit necessaria, quae natura oppido pauca sunt » (20, 436). Ni l'abondance des biens ne fait la richesse, ni leur absence la pauvreté : la richesse, c'est le contentement ; la pauvreté, c'est le désir, « is plurimum habebit qui minimum desiderabit ; » richesse et pauvreté proviennent non des conditions extérieures de la vie, mais des dispositions morales.

C'est tout simplement, comme on voit, l'application à un cas particulier de ce principe bien connu, que le bonheur doit être cherché non hors de nous, mais en nous. « Vnusquisque facere se beatum potest, » dit Sénèque *(ad Helu.* 5,1). « Illa demum est magna felicitas, quae arbitrio suo constitit », dit Fabianus chez Sénèque le Père *(Suas.* 1, 9). Ces mots sont l'expression même de l'*αὐτάρκεια*, chère aux Cyniques et aux Stoïciens. Et en effet, la trace de leurs doctrines se retrouve dans tout ce développement, bien que d'ailleurs beaucoup de ces idées fussent tombées dans le domaine commun. Les Cyniques et les Stoïciens n'étaient pas seuls à proclamer, comme le fait ici même Apulée, que nos besoins sont peu nombreux ; les Epicuriens sur ce point sont d'accord avec eux : il n'y a qu'à lire Lucrèce pour s'en convaincre [1].

Dans les consolations proprement dites et dans les traités analogues, c'était un argument couramment invoqué. « (Paupertatis) onus disputando leuamus docentes quam parua et quam pauca sint quae natura desideret : » ainsi s'exprime Cicéron (*Tusc.* III, 23, 56), qui lui-même traite le sujet de ce point de vue (V, 32, 89). D'une façon générale, l'idée que c'est de nous-mêmes et non des biens extérieurs qu'il faut attendre la richesse, « id agere ut diuitias a nobis potius quam a fortuna petamus » [2], est du nombre des paradoxes qui depuis longtemps étaient tombés au rang de banalités. Aussi suffira-t-il de quelques citations pour rappe-

---

[1] Cf. Sen. *Ep.* 16, 7.

[2] Sen. *Tranq. an.* 9, 2.

ler jusqu'à quel point Apulée, ici encore, reste fidèle à une tradition qui remonte à la philosophie grecque, en particulier à l'enseignement du Cynisme, en passant par l'école de déclamation.

Dans le *Banquet* de Xénophon (IV, 34 ss.), Antisthène soutient qu'il est plus riche que le riche Callias. « Explique-nous donc, lui dit Socrate, comment toi, qui possèdes si peu de chose, tu peux te vanter de ta richesse, *πῶς οὕτω βραχέα ἔχων μέγα φρονεῖς ἐπὶ πλούτῳ*. — C'est, répond Antisthène, que la richesse ou la pauvreté d'un homme n'est pas dans sa maison, mais dans son âme, *ὅτι νομίζω τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς.* » Ce sont presque les expressions d'Apulée : « Diuitiae non melius in fundis et in fenore quam in ipso hominis animo aestimantur » (20, 437), dont on peut rapprocher ces mots de Sénèque : « Quid enim refert, quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret. » (*Ep.* 2, 6)

Développant son point de vue, Antisthène décrit l'insatiable cupidité des riches : trop pauvres à leur gré (*πένεσθαι ἡγοῦνται*), ils ne reculent devant aucun tracas, aucun danger pour augmenter leur avoir. (35) Ils regorgent de biens sans jamais être satisfaits, et endurent sans cesse les tourments d'une sorte de boulimie : « *ὅμοια γάρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἴ τις πολλὰ ἔχων καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίπλαιτο.* » (37). Chez Apulée l'image est semblable, quoique peut-être moins pittoresque : « (Animus) si est auaritia egenus et ad omne lucrum inexplebilis, nec montibus auri satiabitur. »

Quant à lui, poursuit le fondateur du Cynisme, il possède tant de biens qu'à peine peut-il en faire le compte : il mange à sa faim, il boit à sa soif, ses vêtements suffisent à le protéger du froid, et son lit est si bon qu'il faut l'arracher au sommeil.

Bion, cité par Télès, exprime les mêmes idées, en les exagérant encore dans le sens de l'ascétisme cynique. « De quoi te privé-je? fait-il dire à *Πενία*, s'adressant à l'homme qui maudit la pauvreté. Que te manque-t-il ? Les routes te refusent-elles leurs herbes, ou les sources leur eau, et n'as-tu pas pour lit les feuilles qui jonchent le sol? Les bains en hiver, les temples en été ne t'offrent-ils pas un abri qui ne te coûte rien? » Et sans doute,

ajoute Télès, si la pauvreté nous tenait ce langage, il n'y aurait rien à répondre : mais voilà, ce sont les circonstances que nous accusons, quand c'est à nos propres dispositions qu'il faudrait nous en prendre : « *Ἀλλ' ἡμεῖς πάντα μᾶλλον αἰτιώμεθα ἢ τὴν ἑαυτῶν δυστροπίαν καὶ κακοδαιμονίαν, τὸ γῆρας, τὴν πενίαν, τὸν ἀπαντήσαντα, τὴν ἡμέραν, τὴν ὥραν, τὸν τόπον.* » (p. 5 Hense) « Comment, demande-t-il ailleurs (p. 32, 12 H.), en parlant de celui que consume le désir, comment un tel homme ne serait-il pas dans le besoin, *πῶς οὖν ὁ τοιοῦτος οὐκ ἐνδεής;* » « Semper aliquid, ante parta ut augeat, mendicabit, » dit à son tour Apulée [1].

Au théâtre, il n'était pas rare que les comiques, et même les auteurs de mimes, donnassent à ces idées la forme de sentences propres à frapper l'esprit par leur énergique brièveté.

Is minimo eget mortalis, qui minimum cupit.

Ce vers de Publilius Syrus (?), que rappelle la phrase d'Apulée : « habebit quantum uolet qui uolet minimum », est conservé par Sénèque (*Ep.* 108, 11), qui goûte cet auteur et aime à le citer.

Sénèque lui-même relève à la fois de la philosophie et de l'école de rhétorique : il est incontestable que la déclamation a laissé dans son esprit une trace ineffaçable. Or on sait avec quelle insistance il revient sur le sujet de la pauvreté ; il n'en est pas, après celui de la mort, qui le préoccupe davantage. C'est qu'en effet, après la crainte de la mort, rien ne trouble plus l'âme que la crainte de la pauvreté. « Libera te primum metu mortis : illa nobis iugum imponit ; deinde metu paupertatis, » écrit Sénèque à Lucilius (*Ep.* 80, 5).

Et cette crainte, comment la combat-il ? Toujours par le même argument, dont ses innombrables sentences sur ce point ne font que renouveler sans cesse l'expression : c'est dans la satisfaction de l'âme qu'est la vraie richesse. « Diuitiae..... in ipso hominis animo aestimantur... Quod si nihil in animo deest, de rebus extrariis quantum desit non laboro : » ainsi s'exprime

---

[1] Cf. *de deo S.* 22, 171 sq. — Juv. *Sat.* 14, 135. 328.

Apulée. De même Sénèque, mais avec la brillante concision qui est la marque de son style : « Animus est qui diuites facit. » (*Ad Helu.* 11, 5). La richesse, dit-il ailleurs, elle est « in animo, non in patrimonio. » (*Ep.* 108, 11). Ou encore : « Cui cum paupertate bene conuenit, diues est. » (*Ep.* 4, 11). La pauvreté, au contraire, c'est la convoitise : « Auaritia paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit. » (*Ep.* 90, 38). L'homme le plus riche est pauvre s'il mesure ce qu'il a à ce qu'il désire : « Si quicquid habet ei quod cupit comparet, pauper est. » (*Benef.* VII, 10, 6). C'est la même pensée que chez Apulée : « Si pauperem me habere uis, prius auarum esse doceas necesse est. [1] »

Dans la *Consolation à Helvie*, Sénèque, après s'être attaqué à la crainte de l'exil, s'efforce de réduire à néant les maux qu'il entraîne à sa suite, et notamment la pauvreté. Il greffe ainsi une consolation sur une autre, et il y a recours aux arguments traditionnels. Nos besoins naturels se réduisent à peu de chose : être à l'abri du froid, manger à sa faim, boire à sa soif : le reste est superflu; c'est perversion que de s'en mettre en peine. Et malmenant, pour le dévergondage de gourmandise où ils sont tombés, les riches de son temps, il oppose à l'exemple illustre de quelques goinfres de marque la simplicité des ancêtres. Après la nourriture, le vêtement : c'est l'occasion d'un nouveau développement qui fait pendant au premier. En somme, pour qui sait vivre conformément à la nature, la pauvreté n'a rien de redoutable. La pauvreté est une *opinion :* « (Paupertatem) nemo grauem sentit nisi qui putat. [2] » L'expression est toute stoïcienne, et l'idée entièrement conforme à la tradition des consolations. Apulée dit également : « Omnis cupido acquirendi ex opinione inopiae uenit. » (20, 437).

Les raisons que la philosophie opposait aux maux de la vie, et où nous sommes tentés de voir de simples clichés, avaient gardé pour les anciens leur valeur pratique. Sénèque se les

[1] 20, 437. Cf. *de Plat.* II, 21, 250 : « Egestatem... non absentia pecuniae, sed praesentia immoderatarum cupidinum gignit. »

[2] 12, 1. Cf. *Rem. fort.* 10, 1 : « Nescis te opinione, non re laborare : pauper es quia uideris. »

applique avec une entière sincérité, de même que Cicéron priait Atticus de lui trouver, dans les œuvres des philosophes, des consolations qui l'aidassent à supporter la mort de sa fille. Mais quand on songe que c'est à sa mère, la vertueuse Helvie, que Sénèque s'adresse, et que c'est de son propre malheur qu'il cherche à adoucir pour elle l'amertume, on est un peu surpris de voir avec quel luxe de détails il insiste sur des excès contre lesquels il ne semble pas qu'il dût la mettre en garde. Ce sont là des tours que joue l'habitude de la déclamation et l'abus du lieu commun. Quand on avait appris certains développements traditionnels, on les plaçait à tout propos, sans se demander s'ils étaient de saison. Or les peintures de la corruption du siècle étaient fréquentes, nous l'avons vu, dans les déclamations. Juvénal devait s'en souvenir, et Sénèque, sous ce rapport, avait de qui tenir : nous savons combien son maître, Papirius Fabianus, dont il subit fortement l'influence, et avec lequel il a de nombreuses ressemblances [1], aimait à recourir à ce procédé.

Apulée, cette fois, ne s'est pas laissé entraîner à ce genre de description ; mais on en trouve un spécimen ailleurs, dans la conférence sur le démon de Socrate (c. 21 ss.). Elle n'y est pas amenée, il est vrai, par un développement sur le préjugé de la pauvreté et sur la vraie richesse, mais la suite montre avec évidence qu'elle est avec cette idée dans un rapport étroit. Apulée termine son discours par une exhortation à cultiver son âme par l'étude de la philosophie. Or c'est à quoi les hommes donnent le moins de soins. Ils bâtissent de somptueuses demeures ; « omnia opulentia, omnia ornata, praeter ipsum dominum, qui solus Tantali uice in suis diuitiis inops, egens, pauper..... esurit et sitit. » (22). Et pourtant, ce n'est pas ce qu'un homme possède qui en fait la valeur, c'est ce qu'il est : « In hominibus contemplandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. » (23).

Apulée, au cours de sa carrière, a dû présenter sous tous ses

---

[1] Cf. Norden, *Kunstprosa*, p. 308 s.

aspects la question de la pauvreté : il avait bien profité des leçons de ses professeurs de rhétorique.

Car l'aphorisme classique : contentement vaut richesse, avait eu une trop belle fortune pour que la déclamation ne s'en emparât pas. Le pauvre, dont les abeilles ont été empoisonnées par son voisin le riche, trace un tableau idyllique de l'heureuse médiocrité qui lui tient lieu de richesse. « Hoc mihi paruulum terrae et humilis tugurii rusticum culmen aequitas animi regna fecerat, satisque diuitiarum erat nihil amplius uelle. » (*Decl. mai.* 13, 2 ; p. 247 Lehnert). Minucius Félix (*Oct.* 36, 4) n'ajoute à l'expression traditionnelle de l'idée qu'un mot d'inspiration chrétienne : « Qui potest pauper esse qui non eget, qui non inhiat alieno, qui deo diues est ? magis pauper ille est, qui, cum multa habeat, plura desiderat. » Et aux confins du moyen âge, Ausone, en bon rhéteur qu'il est, met en distiques les sentences répétées depuis des siècles par des générations d'écrivains, d'orateurs et d'écoliers :

Ex animo rem stare aequum puto, non animum ex re.
Cuncta cupit Croesus, Diogenes nihilum.
Spargit Aristippus mediis in Syrtibus aurum,
Aurea non satis est Lydia tota Midae.
Cui nullus finis cupiendi, est nullus habendi.
Ille opibus modus est, quem statuas animo.

(*De Hered.* 11-16, p. 16 sq. Peiper).

Mais dès l'époque de Sylla, au moment où l'enseignement de la rhétorique s'implantait définitivement à Rome, l'auteur du traité à Hérennius, voulant montrer par quelques exemples connus ce qu'est une sentence, citait entre autres celle-ci : « Egens aeque est cui non satis est et cui satis nihil potest esse. [1] »

D'ailleurs, à quoi bon insister ? il n'est pas de lieu commun plus rebattu. « S'il est vrai, dit La Bruyère, que l'on soit pauvre par toutes les choses que l'on désire, l'ambitieux et l'avare languissent dans une extrême pauvreté. [2] » Il n'y a peut-être pas,

---

[1] IV, 17, 24. On remarquera que le paradoxe se tempère ici de bon sens romain. La question de la pauvreté revient d'ailleurs souvent dans la *Rhétorique à Hérennius* et dans le *de Inuentione*.

[2] *Des Biens de Fortune*.

dans tout le volume des *Caractères*, de maxime qui justifie mieux le « Tout est dit » du début.

D. Moins on a de besoins, plus on est indépendant.

La banalité du lieu commun n'avait pas de quoi choquer. Mais ce qui, dans le discours d'Apulée, n'aurait pas dû échapper, c'est que l'argument ne portait pas : aussi ce passage est-il, de toute la déclamation sur la pauvreté, le plus déclamatoire. A supposer même, en effet, qu'on fît vraiment un grief à Apulée de sa pauvreté, il est évident que l'expression ne pouvait être prise que dans son sens vulgaire : ce ne serait pas répondre que d'opposer à l'adversaire une querelle de mots, et faire servir à sa défense des arguments dont la vraie destination était de détruire la crainte ou d'atténuer l'effet de la pauvreté.

Apulée s'en rend bien compte, et raisonnant comme lorsqu'il discute sur le sens de *magus :* « Admettons toutefois, poursuit-il, que la pauvreté soit, au sens vulgaire du mot, l'absence de biens matériels : quelle raison de mesurer la valeur d'un homme à des choses qui lui sont extérieures ? » Pour lui-même, si peu qu'il ait, c'est trop à son gré : mieux on sait se passer de ces prétendus avantages, plus on est heureux ; moins on a de besoins, et plus on est semblable aux dieux : « Equidem didici ea re praecedere maxime deos hominibus, quod nulla re ad usum sui indigeant, igitur ex nobis cui quam minimis opus sit, eum esse deo similiorem » (21, 440). Censorinus (1, 4) dit de même, mais avec plus de concision : « Nihil egere est deorum ; quam minime autem proximum a diis. » C'est le mot bien connu de Socrate : « *Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.*[1] »

En d'autres termes, plus on restreint ses besoins, plus on est indépendant. « Namque animi ita ut corporis sanitas expedita, imbecillitas laciniosa est, certumque signum est infirmitatis pluribus indigere. Prorsus ad uiuendum uelut ad natandum is melior, qui onere liberior ; sunt enim similiter etiam in ista uitae

---

[1] Xen. *Mem.* I, 6, 10. Cf. Diog. L. II, 27 : « (Ἔλεγεν) ἐλαχίστων δεόμενος ἔγγιστα εἶναι θεῶν. »

tempestate leuia sustentui, grauia demersui. » (21, 439). Cette image n'est que la répétition[1] de celle dont Apulée s'est servi dans la première partie de son développement. Il en est de la fortune comme d'une tunique : « Ea si non gestetur *sed* trahatur, nihil minus quam lacinia praependens impedit et praecipitat. » Et encore : « Immodicae diuitiae uelut ingentia et enormia gubernacula facilius mergunt quam regunt, quod habent irritam copiam, noxiam nimietatem.[2] » Un vêtement trop long qui fait trébucher, un gouvernail trop lourd qui fait chavirer, un poids qui empêche de nager librement : autant de comparaisons qui devaient être courantes, comme l'idée qu'elles servaient à illustrer, et qu'il était facile de varier à l'infini. Minucius Félix écrit, par exemple : « Vt qui uiam terit eo felicior quo leuior incedit, ita beatior in hoc itinere uiuendi qui paupertate se subleuat, non sub diuitiarum onere suspirat.[3] » L'image est indiquée seulement dans ce passage de Sénèque : « Pecuniam perdidi. — Eris nunc in uia expeditior..... Exonerauit te fortuna.[4] »

E. Exemples classiques.

Si les arguments d'Apulée sont traditionnels, les exemples dont il les illustre sont de ceux qui se présentaient presque immanquablement toutes les fois qu'il s'agissait de désintéressement, de vie simple, de mépris des richesses. Chez les Grecs, c'est Aristide, c'est Phocion, c'est Epaminondas, c'est Socrate, c'est Homère lui-même. « Les meilleurs d'entre les Grecs furent tout à fait pauvres, *πενέστατοι ἐγένοντο οἱ ἄριστοι τῶν Ἑλλήνων*, » dit Elien (*V. H.* II, 43). Homère manque à sa liste : en revanche nous l'avons trouvé nommé chez Sénèque. Dans

[1] Avec cette nuance toutefois que dans l'un des cas il s'agit de l'indépendance que donne l'absence de besoins, dans l'autre, de l'embarras des richesses et de la liberté que procure la médiocrité.

[2] 19, 435/6. Image analogue pour exprimer une idée un peu différente chez Sénèque (*Ep.* 22, 12) : « Nemo cum sarcinis enatat. »

[3] *Oct.* 36, 6. Fleury (Floridus) cite comme étant de Xénophon la sentence suivante: « Αἱ μὲν ποδήρεις ἐσθῆτες τὰ σώματα, αἱ δὲ ὑπέρμετροι περιουσίαι τὰς ψυχὰς ἐμποδίζουσι. »

[4] *Remed. fort.* 11, 3. Cf. 10, 1. *Ep.* 17, 3 : « Paupertas expedita est. »

les déclamations, les noms d'Aristide et de Phocion se rencontrent presque aussi souvent que ceux des Romains auxquels on les comparait parfois : Ménénius Agrippa, Atilius Régulus, Cn. Scipion, et, plus que tous, Manlius Curius, et ce Fabricius dont Rousseau évoquait encore la grande âme dans la déclamation qui le rendit célèbre. C'étaient là des héros quasi légendaires, dont les noms étaient passés en proverbe, et personnifiaient l'époque où les mœurs romaines avaient gardé intacte la pureté et la simplicité des premiers âges.

On aurait tort assurément de n'y voir que des types conventionnels : l'idée qu'on se faisait d'eux était assez juste [1]. Mais les traits du personnage historique concret avaient dû s'effacer dans beaucoup d'esprits, pour ne laisser subsister qu'une sorte d'abstraction, et comme le symbole de telle ou telle forme de la vertu. Ce qui semble l'indiquer entre autres, c'est qu'il était d'usage d'accompagner chacun de ces noms d'une épithète, d'un trait caractéristique, qui résumait probablement tout ce que les élèves des rhéteurs savaient sur ceux qui les avaient portés ; c'était en quelque sorte l'étiquette sous laquelle ils se présentaient ; c'était ce qui, dans la tradition scolaire, constituait la personnalité de ces ombres vénérables.

Apulée a gardé de l'école l'habitude de noter d'un mot chacun de ceux qu'il cite à titre d'exemples. Les Grecs connus pour leur pauvreté ajoutent chacun, à ce caractère commun, une qualité qui leur est propre. « Eadem est paupertas apud Graecos in Aristide iusta, in Phocione benigna, in Epaminonda strenua, in Socrate sapiens, in Homero diserta. » (19, 434). La justice d'Aristide, en effet, était aussi proverbiale que sa pauvreté, et la bonté de Phocion n'était pas moins célèbre [2]. Chez les Romains, Publicola, c'est : celui qui a chassé les rois, « regum exactor » ; et Agrippa : celui qui a fait l'union entre les partis, « populi reconciliator ». (19, 435).

De même, Apulée relève, pour chacun d'eux, le fait saillant auquel se mesurait sa pauvreté ou la simplicité de ses mœurs.

---

[1] Cf. Guiraud, *La propriété primitive à Rome* (REA, 1904, p. 250 ss.)

[2] Corn. Nep. *Phoc.* 1, 2. Valer. Max. III, 8, *Ext.* 2.

Tel avait su se contenter d'un petit nombre d'esclaves. Scipion n'ayant pas de quoi doter ses filles, c'est le sénat qui y avait pourvu ; Publicola et Agrippa n'avaient pas laissé de quoi célébrer leurs funérailles, et il avait fallu une souscription publique pour en couvrir les frais ; le champ d'Atilius Régulus serait resté en friche si, pendant son absence, l'Etat n'en avait pris l'entretien à sa charge [1]. C'était, en effet, sur chacun d'eux, l'anecdote classique.

Tite-Live dit d'Agrippa, en une antithèse oratoire qui n'est pas sans grandeur : « Huic interpreti arbitroque concordiae ciuium, legato patrum ad plebem, reductori plebis romanae in urbem, sumptus funeri defuit : extulit eum plebs sextantibus collatis in capita. [2] ». Ammien Marcellin écrit d'autre part (XIV, 6, 11) : « Collaticia stipe Valerius humatur Publicola ; » et Valère Maxime, rapportant le même fait, ajoute cette réflexion : « Abunde patet quid uiuus possederit, cui mortuo lectus funebris et rogus defuit. » (IV, 4, 1). Atilius Régulus ne pouvait manquer à la liste d'exemples de Valère Maxime, qui raconte avec plus de détails (IV, 4, 6) l'anecdote à laquelle Apulée fait allusion. Sénèque, lui aussi (*Helu.* 12, 5), évoque, toujours dans des termes analogues, le souvenir de Ménénius Agrippa, d'Atilius Régulus et de Scipion [3].

A ces édifiants exemples de pauvreté s'opposait celui de Cras-

---

[1] 18, 435. Krueger et van der Vliet rapprochent Plin. *N. H.* XVIII, 20, comme s'i s'agissait d'Atilius Serranus. Chez Cicéron (*Pro Roscio Am.* 18, 50), que cite Hildebrand, c'est également d'Atilius Serranus qu'il est question. Sénèque dit assez clairement, en racontant la même anecdote : « Atilius Régulus, cum Poenos in Africa funderet. » (*Hel.* 12, 5). Valère Maxime distingue Atilius Régulus (IV, 4, 6) d'Atilius Serranus (IV, 4, 5), qui reçut comme il ensemençait son champ la nouvelle de son élection au consulat. « Vnde ei et cognomen », ajoute Pline. Serranus était d'ailleurs cité au même titre que Régulus. Cf. *Apol.* 10, 407 : « austerior... Serranis et Curiis et Fabriciis. »

[2] II, 33 *in fin.* Cf. Val. Max. IV, 4, 2.

[3] Valère Maxime remarque ingénieusement que le sénat assuma envers les filles de Scipion le rôle de père : « patris sibi partes desumpsit. » (IV, 4, 10). Il devait arriver que l'on renchérît sur ce joli trait et découvrît que le sénat avait été le beau-père de leurs maris. On n'y manqua pas. « O felices uiros puellarum, quibus p. R. loco soceri fuit, »s'écrie Sénèque, qui dut être enchanté de cette trouvaille, car bien des années plus tard, faisant allusion au même fait, il se sert de la même expression : « Quisquis ille erat, cui soceri loco senatus fuit. » (*N. Q.* I, 17, 9).

sus, le Crésus romain, qui représente ici le riche toujours trop pauvre à son gré, et dont on citait aussi, de même que celle du roi de Lydie, la fin lamentable, quand on voulait rappeler l'instabilité de la fortune [1].

F. Traits d'inspiration cynique.

Il faut mentionner enfin les exemples de Cratès, de Diogène et d'Hercule, où se trahit l'origine cynique d'une partie au moins des idées dont se compose ce morceau. Reprocher à un philosophe, dit Apulée en terminant (c. 22), de n'avoir pour tout bien qu'une besace et un bâton, c'est lui reprocher son plus beau titre de gloire. Une besace et un bâton, c'est tout ce que voulut garder Cratès, quand il eut abandonné ses richesses ; c'est ce dont Antisthène et Diogène ont fait l'insigne de la profession de philosophe [2] ; Hercule lui-même, quand il parcourait la terre en accomplissant les travaux qui lui méritèrent le ciel, n'était vêtu que d'une toison et ne portait qu'un bâton, « neque una pelli uestitior fuit neque uno baculo comitatior. » On peut s'étonner de voir un disciple de Platon se réclamer ainsi de l'autorité des Cyniques, et Apulée lui-même en fait la remarque : « Non sunt quidem ista Platonicae sectae gestamina, sed Cynicae familiae insignia. » Mais Cyniques ou non, c'étaient des philosophes, et c'est plus comme philosophe que comme platonicien qu'Apulée se défend ici. Et puis, n'oublions pas qu'il déclame [3]. Apulée raconte encore dans deux passages des *Florides* [4], où il traitait probablement de la pauvreté ou de l'indépendance du sage, comment Cratès se dépouilla de tout son patrimoine comme d'un fumier plus pesant qu'utile, « uelut onus stercoris magis labori quam usui, » et trouva la liberté dans ce sacrifice : « Dein coetu facto maximum exclamat : Crates, inquit, Crates te manu mittit. »

La pauvreté volontaire de Cratès et de Diogène était sans cesse

---

[1] Cf. par exemple Sen. *Contr.* II, 1, 7.

[2] On sait que la légende donne comme attributs à Diogène une besace et un bâton. V. là-dessus Leo, *Diogenes bei Plautus* (Hermes XLI, 1906, p. 441).

[3] Ailleurs il marque pour les Cyniques de l'éloignement; leur mépris pour la science devait en particulier l'irriter. Cf. 39, 482/3.

[4] 14, 47. Cf. 22, 102.

offerte en exemple dans la prédication cynique. « Qu'y a-t-il d'insupportable dans la pauvreté, demande Télès ? Cratès et Diogène n'étaient-ils pas pauvres ? *Καὶ τί ἔχει δυσχερὲς ἢ ἐπίπονον ἡ πενία; ἢ οὐ Κράτης καὶ Διογένης πένητες ἦσαν*; [1] » Dans la diatribe sur la richesse et la pauvreté (p. 24 ss. Hense), il invoque encore à plusieurs reprises l'autorité des deux philosophes. Quant à Hercule, il occupait une place d'honneur dans l'enseignement des Cyniques. Il personnifiait la vertu, conquise par la souffrance et l'effort [2]; il était aussi (ceci en particulier quand on traitait la question de l'exil), le type de l'éternel vagabond — « lustrator orbis », dit Apulée — et du *cosmopolite*. C'est ainsi qu'on lit encore dans un fragment de Télès : « *Ἡρακλέα μὲν ὡς ἄριστον ἄνδρα γεγονότα ἐπαινοῦμεν, τὸ δὲ μέτοικον εἶναι ὄνειδος ἡγούμεθα; Ἡρακλῆς δ' ἐξ Ἄργους ἐκπεσὼν Θήβῃσι μετῴκει.* [3] »

Mais le personnage d'Hercule avait été popularisé par la poésie ; quant à Diogène, une légende universellement répandue avait de bonne heure consacré la réputation de l'original excentrique qui vivait dans un tonneau et buvait dans le creux de sa main. Nous savons par Cicéron que son exemple était invoqué couramment, à côté de celui de Socrate et de Fabricius (*Tusc.* III, 23, 56), et lui-même le cite avec eux (*ib.* V, 32, 91 sq.). Ces noms ne prouveraient donc pas à eux seuls que le passage fût, même indirectement, d'inspiration cynique, s'il ne s'y ajoutait quelques détails caractéristiques, et d'abord le développement donné aux anecdotes biographiques relatives à Cratès et à Diogène, alors que pour les autres « philosophes » [4] cités, Apulée se contente d'un simple trait ou d'une allusion rapide : il y a ici plus de précision que n'en comportent d'ordinaire les exemples classiques des déclamations.

Rien de plus connu d'autre part que le mot de Diogène à Alexandre : « Ote-toi de mon soleil. » Mais dans cet entretien

---

[1] p. 9, 10 Hense. Comp. d'ailleurs tout le morceau Περὶ αὐταρκείας.

[2] Cf. *Flor.* 22, 102, où Hercule est représenté comme le modèle de Cratès.

[3] Περὶ φυγῆς (p. 20, 8 H.)

[4] « Hi philosophi quos commemoraui » (20,437 ; p. 24, 13 H.). Helm conserve avec raison la leçon des mss. (Cf. *Quaestiones Apul.*, Philologus. Suppl. IX, p. 522.)

célèbre, Apulée songe à autre chose: c'est de la besace et du bâton qu'il entend tirer tout son effet. « Diogenes quidem Cynicus cum Alexandro magno de ueritate regni certabundus baculo uice sceptri gloriabatur. » « De ueritate regni » : ce mot-là est marqué au coin du Cynisme. La notion de commandement a pour les Cyniques une importance capitale. *Ἀρχή*, *ἄρχειν*, *ἀρχικός* sont des expressions qu'ils ont sans cesse à la bouche. L'indépendance à l'égard des choses extérieures, l'*αὐτάρκεια*, tel est, nous l'avons rappelé, pour le Cynique, le bien suprême et idéal. Mais pour l'acquérir, il faut commencer par se dompter soi-même: c'est le rôle de l'exercice, de l'*ἄσκησις*. Réaliser la vertu, c'est développer et porter à leur plus haut degré les qualités par lesquelles on est digne de commander aux autres, et dont la première est d'être maître de soi. Le Grand Roi, avec tous ses trésors, est un misérable esclave. Celui qui s'est affranchi des préjugés, de tout ce que le Cynisme résume sous le nom de *τῦφος*, celui-là seul est libre, et son indépendance lui confère parmi les autres hommes une véritable royauté, qui ne doit rien, celle-là, aux vaines conventions sociales [1].

Ces traits spécifiquement cyniques semblent indiquer qu'Apulée ajoute ici, aux lieux communs et aux arguments traditionnels des déclamations, quelques souvenirs empruntés à son érudition philosophique.

Voici enfin qui relève encore du Cynisme et de la déclamation. Apulée remarque qu'il n'est ni juste ni raisonnable de reprocher à un homme l'absence de biens extérieurs : sa valeur, en effet, se mesure non à ce qu'il a, mais à ce qu'il est. Cette idée, nous l'avons déjà rencontrée dans le discours sur le dieu de Socrate. Chez un cheval, dit Apulée, ce qui compte, ce ne sont pas ses ornements, c'est lui-même. « Neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus, et ornatissimae

[1] Dion de Pruse a mis en scène Diogène et Alexandre s'entretenant de l'art de commander et de la vraie royauté. Cf. notamment *Or.* III, 72 (T. I, p. 67, 27 A.) : « Ἀλλ' ἂν ἀπαλλαγῇς τοῦ τύφου καὶ τῶν νῦν πραγμάτων, ἔσῃ βασιλεύς, οὐ λόγῳ τυχὸν, ἀλλ' ἔργῳ. » Il pourrait y avoir comme une réminiscence de cette idée cynique dans l'antithèse inspirée par Fabricius refusant l'or de Pyrrhus : Sen. *Contr.* II, 1, 29; V, 2, 1. — Sen. *Ep.* 120, 6.

ceruicis diuitias contemplamur... ; sed istis omnibus exuuiis amolitis equum ipsum nudum et solum, corpus eius et animum contemplamur. » (c. 23). Même comparaison dans l'*Apologie :* « Hocine homini opprobrari, pauperiem, quod nulli ex animalibus uitio datur, non aquilae, non tauro, non leoni ? Equus si uirtutibus suis polleat, ut sit aequabilis uector et cursor peruix, nemo ei penuriam pabuli exprobrat. » (21, 438.)

Ces rapprochements avec les animaux ne sont pas rares. Sénèque reproche à Marcia pleurant son fils de se consumer dans un deuil éternel : les génisses oublient plus vite leur veau, et les femelles des animaux se consolent bientôt de la mort de leurs petits. (c. 7.) Admirable raisonnement, et qui fait songer au mot de Voltaire écrivant à Rousseau : « Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. » Mais tout ce que Sénèque veut dire, c'est qu'un regret prolongé n'est pas conforme à la nature ; et il se sert pour cela d'un procédé classique [1].

Les Cyniques, en particulier, aimaient à tirer ainsi des leçons de l'exemple des bêtes, et cela précisément parce que les animaux, plus rapprochés de l'état de nature, permettent de mieux mesurer par contraste tout ce qu'il entre dans la vie humaine, faussée par la civilisation, de convention, d'artifice et de préjugé. Le Cynisme pouvait dire comme le fabuliste : « Je me sers d'animaux pour instruire les hommes. » Mais il n'avait fait que s'approprier, en lui imprimant sa marque, un genre plus ancien que lui ; et c'était d'autre part une méthode d'enseignement trop populaire pour qu'il en conservât longtemps le privilège. Les déclamateurs, entre autres, avaient recours à cette sorte d'exemples [2]. Nous ne nous écartons donc pas, comme on voit, des traditions de l'école de rhétorique.

---

[1] Il s'en fallait d'ailleurs que tout le monde eût l'âme assez docile pour se laisser prendre à de tels arguments. On sait la verte réplique que Rabelais (*Gargantua* I, 3) prête à Populie, d'après Macrobe (*Sat.* II, 5, 10).

[2] Cf. Sen. *Contr.* II, 1, 10. — Iuu. *Sat.* 15, 159 ss. On a relevé à juste titre la ressemblance de certaines satires de Juvénal avec la diatribe cynique. Voy. Schuetze, *Iuuenalis ethicus* (Diss. Greifswald, 1905). Mais on sait d'autre part tout ce que Juvénal doit à la déclamation, et cette influence suffit à rendre compte chez lui de bien des traits qu'on a attribués à l'étude de la philosophie. — V. aussi Ovid. *Met.* IX, 726 ss.

Les remarques qui précèdent s'appliquent en partie au passage, d'ailleurs beaucoup plus court, où Apulée répond au reproche qu'on lui fait, prétend-il, d'être à moitié numide et à moitié gétule (c. 24). Qu'on s'informe de l'origine d'un vin ou d'un légume, dont la qualité est déterminée par l'influence du sol et du climat, rien de plus naturel ; mais chez l'homme, ce qu'il faut considérer, c'est le caractère, dont la valeur est indépendante du lieu de sa naissance. « Non ubi prognatus, sed ut moratus quisque sit spectandum, nec qua regione, sed qua ratione uitam uiuere inierit, considerandum est. » C'est toujours la même chose : rien ne mérite d'être apprécié que ce qui dépend de nous, que ce qui est en nous, la sagesse et la vertu ; fortune, rang, naissance : autant d'accidents qui n'ont de prix que ce que leur en attribue l'opinion. Cet argument, nous l'avons vu, l'ascétisme cynique l'opposait à la crainte de la pauvreté, l'anarchisme cynique au préjugé social, le cosmopolitisme cynique au préjugé national, de même d'ailleurs que le stoïcisme édifiait la cité des sages au-dessus des barrières dressées par l'esprit de caste et des frontières élevées entre les peuples. Le sage est toujours assez riche, le sage seul est noble, le sage est partout chez lui.

Le paradoxe cynique de la vraie noblesse, et le principe stoïcien de l'égalité essentielle des êtres humains, qui reparaît à chaque page des écrits de Sénèque, étaient devenus, eux aussi, des lieux communs à l'usage des déclamations [1]. Il était facile d'étendre cette façon de voir de la condition sociale à la nationalité. Dans la péroraison du *de deo Socratis*, Apulée insiste sur l'idée que tout, en dehors de l'âme, et en particulier la naissance et la fortune, est chose accessoire et extérieure. Ce qu'il dit là des avantages de la naissance au point de vue social, ici il l'applique à la notion de patrie.

Tout cet étalage de philosophie ne sert d'ailleurs qu'à établir une vérité de sens commun : l'esprit souffle, ou plutôt l'esprit

---

où l'on peut reconnaître assurément une influence de la poésie alexandrine (Wilhelm, Rh. M. LXI, 1906, p. 105). Mais si Ovide imite les Alexandrins, il est aussi élève des rhéteurs.

[1] Sen. *Contr.* I, 6, 3 s. VII, 6, 18. Quint. *Decl. Mai.* 13, 8 (p. 254 Lehnert). Iuu. *Sat.* 8.

naît où il veut : Anacharsis le Scythe fut un sage, Mélétides d'Athènes était un sot. Juvénal dit d'une façon analogue (10,49) : (Democritus),

> ...cuius prudentia monstrat
> Summos posse uiros et magna exempla daturos
> Vernecum in patria crassoque sub aere nasci.

Mais surtout, il est probable qu'Apulée enfonce laborieusement des portes ouvertes, et que ce développement, comme le précédent, n'est qu'une déclamation. Quelle était au juste la portée de cette allusion à la patrie d'Apulée, et quel parti cherchait-on à en tirer contre lui ? Nous avons vu qu'il n'était guère possible de le déterminer avec précision. Que la haine et l'envie des habitants d'Oea lui jetât à la tête, comme une injure, quelqu'une des épithètes familières au particularisme borné des petites villes : étranger, barbare, Numide mâtiné de Gétule, rien de plus vraisemblable. Mais de là à compter son origine au nombre des charges relevées contre lui, il y avait loin. Si nous tenions entre les mains le réquisitoire, peut-être verrions-nous qu'Apulée grossit outre mesure l'importance d'un mot méprisant, et s'en autorise pour opposer à ses adversaires des lieux communs appris, sans rapport avec la situation.

5.

CONSÉQUENCES DU PROCÉDÉ : MANQUE D'UNITÉ ET DE MESURE

On le voit, si Apulée, comme il l'annonce au début et le répète chemin faisant, se contente de reprendre et de réfuter point par point le discours de Tannonius Pudens, il s'en faut que la discussion soit conduite avec la rigueur dont ce plan pourrait donner l'illusion ; tout prétexte lui est bon pour sortir de la question ; il s'engage en des sentiers de traverse, il vagabonde ; l'*Apologie* est faite d'un assemblage disparate de morceaux rattachés entre eux par un lien plus artificiel que réel ; ce qui lui manque le plus, c'est l'unité.

Apulée a d'ailleurs bien conscience qu'il se laisse entraîner — je n'ai pas dit égarer : il sait où il va, et retrouve toujours son

chemin — à des digressions qui l'éloignent de son sujet. Après avoir récité des épigrammes galantes de Platon, il ajoute : « Mais sont-ce là des choses à dire devant un tribunal ? » C'est, il est vrai, pour en rejeter aussitôt la faute sur l'accusation (11, 410). Lui-même appelle cette partie de son discours, ainsi que le développement sur l'amour platonique et les deux Vénus, des hors d'œuvre, « appendices defensionis » ; il remercie le juge d'avoir si patiemment supporté ces longueurs, et il le prie d'écouter avec la même bienveillance ce qu'il a encore à dire avant d'en venir à la question, « quod mihi ante ipsa crimina superest » (13, 415). Après de copieux renseignements sur ses recherches relatives à l'anatomie des poissons, il remarque en finissant : « Mais en voilà presque trop sur ce sujet, sed de hoc paene plura quam debui. » (41, 494.) Observation pleine d'à-propos ; mais « paene » est trop modeste. Quand il fait d'après Platon, Aristote et Théophraste, la théorie des maladies, c'est, prétend-il, pour montrer qu'il appartient au philosophe de connaître les maux et leurs remèdes (51, 511). Mais l'explication ressemble beaucoup à une excuse. Apulée se rend si bien compte que cet exposé est étranger à la cause, inutile et déplacé, qu'il sent le besoin de se justifier : « Dicam... non tam purgandi mei gratia... quam ut ne quid dignum auribus tuis et doctrinae tuae congruens reticuerim. » (48, 506).

Mais ce qui révèle mieux encore combien peu de tels développements se dégagent naturellement du sujet, c'est le soin que prend l'orateur de masquer les fissures par d'ingénieux trompe-l'œil. Il y aurait toute une étude à faire sur les transitions chez Apulée. La première fois, le lecteur non prévenu suit l'auteur sans défiance ; puis tout à coup, à un brusque tournant de route, il aperçoit où on veut le conduire ; il se rend compte que tout était préparé de longue main par un savant travail d'approche.

Au début, par exemple (c. 5), Apulée déclare qu'il n'a d'autre éloquence que celle dont Cécilius dit qu'elle est innocence : il n'a rien fait dont il ait à rougir de parler en public : « Eundem me aio... disertissimum, quod nullum meum factum uel dictum exstet, de quo disserere publice non possim, ita ut iam de uorsibus dissertabo quos a me factos quasi pudendos protulerunt. »

Cette apparente justification n'avait donc pour but que d'amener les vers à Calpurnianus et la poudre dentifrice.

Mais il y a des transitions plus savamment ménagées encore. Le plaisir d'étaler ses connaissances en optique a entraîné Apulée un peu loin de la cause. Il y revient cependant (16, 426-8), et par le même procédé: « Si tu connaissais ce livre (il s'agit de l'optique d'Archimède), dit-il à Emilianus, malgré ce masque de Thyeste qu'est ton visage, le désir d'apprendre t'aurait décidé à regarder un miroir, et à laisser la charrue pour contempler sur ton front les sillons creusés par tes rides. » Mais ce n'est pas tout: il faut, du miroir, passer à un autre sujet : « Et tu me sauras gré, continue Apulée, de ne parler que de la difformité de tes traits, et de ne rien dire de ton caractère, plus grossier encore. C'est qu'à la vérité je t'ai toujours ignoré, et ne me suis jamais soucié de savoir si tu étais blanc ou noir (albus an ater esses : on sait que c'était une locution proverbiale.) Tu es au courant de toutes mes affaires : moi j'ignore tout des tiennes. C'est ainsi que je ne sais ni ne me préoccupe de savoir si tu as des esclaves pour cultiver tes terres ou si tu fais échange de services avec tes voisins; mais toi, tu sais que le même jour, à Oea, j'ai affranchi trois esclaves. » (17, 429.) A la bonne heure, nous y voilà! Un ingénieur ne se livre pas à de plus longs calculs pour jeter un pont sur une vallée.

On pourrait montrer par d'autres exemples du même genre avec quel soin Apulée s'efforce de dissimuler tout ce que l'enchaînement de ses idées a de factice. Peine inutile d'ailleurs : l'artifice est trop visible; on se rend compte malgré tout qu'Apulée raccorde entre eux, avec une adresse qu'on ne saurait méconnaître, des développements indépendants, que souvent il devait avoir tout prêts sous la main. On dirait des bassins creusés les uns à côté des autres, qu'on aurait reliés ensuite par des canaux ménagés après coup.

Mais s'il obtient par là une certaine unité extérieure, rien, en revanche, plus que ce mode de composition, ne nuit à l'unité interne, à l'harmonie naturelle et logique des parties entre elles et avec le tout. A traiter ainsi chaque point pour lui-même, à recourir à des amplifications forcées, au lieu de tirer du sujet

même les développements qu'il comporte, et de subordonner les détails à une vue d'ensemble, presque fatalement on tombe dans l'un des défauts les plus communs aux écrivains de l'empire : la disconvenance du ton aux circonstances, la disproportion entre l'expression et la pensée, qui est précisément ce qu'au sens le plus général du mot nous entendons par déclamation.

La déclamation, chez Apulée, il n'est pas besoin de l'aller chercher dans les longues digressions qui interrompent la plaidoierie. Le point particulier qu'il traite, le lieu commun qu'il développe, la phrase qu'il balance, le trait qu'il aiguise, Apulée les considère en eux-mêmes et comme isolément, en vue d'un effet immédiat. Aussi perd-il le sentiment juste de ce que commande la situation ; il lui manque la hauteur de vues qui embrasse un sujet dans son ensemble et le domine tout entier. De là des incohérences, des contradictions et un désaccord souvent choquant et parfois ridicule entre le fond et la forme, les considérations générales et les circonstances présentes, les exemples qu'il invoque et le cas particulier auquel il les rapporte.

C'est ainsi que, du commencement à la fin de son discours, Apulée accable Emilianus du mépris de l'homme de lettres pour le paysan ; il ne cesse de railler sa rusticité, son ignorance, l'air d'atticisme qu'on respire à Zarath sa patrie. Mais qu'on lui reproche de s'être marié à la campagne : le voilà tout débordant d'enthousiasme pour la paix des champs, où les unions se concluent sous de plus heureux auspices, au sein de la fécondité universelle et de la nature, source de toute vie. C'est que ce tableau idyllique était de tradition. L'éloge de la campagne était un sujet consacré par la poésie et par la déclamation [1]. Ici Apulée déclame, et comme il n'est bonne déclamation sans exemples, il termine par ces mots : « Romanorum maioribus Quintis et Serranis et multis aliis similibus non modo uxores, uerum etiam consulatus et dictaturae in agris offerebantur », oubliant que ce qui fait ici son admiration pour les Quintus et les Serranus est ce qui valait tant d'épigrammes au rustre Emi-

[1] Quint. *Decl. Mai.* 13, 2 (p. 247 Lehnert). *Decl.* 298 (p. 179 Ritter). Sen. *Contr.* II, 1, 13.

lianus. Ou plutôt il s'en avise en finissant, et s'en tirant par une pirouette : « Mais je m'arrête, dit-il, cohibeam me in tam prolixo loco, ne tibi gratum faciam si uillam laudauero. » (c. 88).

Apulée voit la réalité à travers les livres. D'encombrants souvenirs poétiques assiègent sa mémoire, lui tiennent lieu d'arguments ou lui suggèrent des rapprochements, bizarres ou disproportionnés, soit avec les héros de la fable, soit avec des personnages historiques.

On se rappelle la lettre où Pudentilla déclare, au dire de l'accusation, qu'Apulée est magicien. Et quand elle l'aurait dit, répond-il ? On sait bien que les femmes feignent volontiers de s'être laissé ravir les faveurs mêmes qu'elles ont accordées de leur plein gré. « An sola Phaedra falsum epistolium de amore commenta est ? » (76, 561). Compromettant voisinage pour la chaste Pudentilla ! Mais qu'importe ? Apulée se propose seulement d'exprimer une idée générale : les femmes dissimulent volontiers leurs vrais sentiments. Il a sous la main un exemple classique, et il s'en sert, sans songer au peu de rapport des caractères et des situations.

De même, Rufinus est comparé tout à la fois à Palamède, à Sisyphe, à Eurybate, à Phrynondas. C'est beaucoup pour un seul homme. Et encore ces fourbes illustres ne sont-ils auprès de Rufinus que des marionnettes de théâtre. L'exagération est telle qu'on pourrait la croire voulue, et destinée à produire un effet comique. Mais non : Apulée, cette fois, ne songe pas à rire, il s'indigne tout de bon. Et l'invective, chez lui, n'a ni la gravité d'une émotion profonde, ni la force d'une passion vraie. Quand un orateur fait tant d'esprit, quand il s'écoute avec tant de complaisance, quand il étale, avec une satisfaction si épanouie, tant de frivole érudition, il risque de n'être plus pris au sérieux, et tout mouvement pathétique sent facilement le calcul et l'apprêt ; on est en défiance, et le langage, chez Apulée, n'est guère propre à modifier cette disposition : il a trop l'air d'attendre son effet, non des sentiments, mais des mots. Ce n'est pas qu'il n'éprouve pour ses ennemis une haine très sincère. Mais les circonstances sont trop médiocres, les

personnages sont d'essence et de condition trop inférieures ; entre les expressions dont il se sert et la situation réelle, la disproportion est trop grande ; il dépasse le but, et, cherchant l'éloquence, c'est la déclamation qu'il rencontre.

D'autres passages montrent combien l'habitude de la déclamation pouvait ôter à Apulée le sentiment du ridicule. Pour produire un échantillon de ses travaux de naturaliste, Apulée demande la permission de faire lire quelques extraits d'un ouvrage sur les poissons dont il est l'auteur. Pendant qu'on cherche le livre, il racontera une anecdote appropriée à la circonstance, « exemplum rei competens dixero. » Cet exemple, c'est l'histoire bien connue de Sophocle accusé de démence par ses fils, et lisant à ses juges un chœur de l'*Œdipe à Colone*. L'intention d'Apulée n'est pas douteuse : « Voyons, dit-il, si, moi aussi, mes œuvres parleront en ma faveur, experiamur an et mihi possint in iudicio litterae meae prodesse. » (c. 37). Quand le bon Ballanche, faisant allusion à son Antigone, dit : « Sophocle et moi »[1], le mot prête à sourire. Mais Sophocle et Apulée ! Œdipe à Colone et une compilation sur l'anatomie des poissons ! Le rapprochement cette fois est cruel, cruel à force d'être comique. Soyons sûrs cependant qu'Apulée n'y voit pas malice ; si vaniteux qu'il soit, il n'entend pas se comparer à Sophocle. Tout ce qu'il veut dire, c'est que ses écrits vont fournir la preuve de son innocence : et aussitôt, par une habitude de rhéteur, il cite un exemple classique que lui remet en mémoire une analogie tout extérieure avec sa propre situation.

Cet oubli de la réalité peut avoir pour effet de regrettables manques de tact. C'est ainsi qu'Apulée énumère, avec la plus délicate complaisance, les avantages d'une femme qu'on épouse vierge, sur celle qui a déjà appartenu à un autre. Quand on songe que c'est à propos de la veuve de Sicinius Amicus, devenue sa propre femme, qu'il se livre à ces considérations, que Pudentilla peut-être était présente à l'audience, on ne peut se défendre d'éprouver pour elle quelque gêne. Espérons cette fois qu'Apulée déclame, et qu'il fait l'éloge de la virginité,

[1] Herriot, *Mme Récamier et ses amis*, II, p. 7.

comme il développerait un lieu commun, sans souci des applications directes [1].

Le défaut dont nous venons de donner quelques exemples est encore un héritage de l'école de rhétorique, bien que chez Apulée une naturelle intempérance d'imagination suffît déjà à affaiblir beaucoup le sens de la juste mesure. Il est général sous l'empire, c'est-à-dire précisément chez les écrivains dont l'esprit a été formé par la déclamation. L'habitude de traiter des sujets fictifs et romanesques, d'appliquer à l'art du développement des recettes empiriques, de raccorder tant bien que mal des lieux communs appris d'avance, était funeste au sentiment de la réalité et à la notion des vrais rapports des choses.

---

[1] La question devait être souvent traitée dans les écoles, en particulier à propos des Vestales, qu'on aimait à mettre en cause dans les déclamations. Cf. Sen. *Contr.* I, 2. — Quint. *Decl. Mai.* 3, 11 (p. 50 Lehnert).

CHAPITRE IV

LA CONFÉRENCE

I

L'APOLOGIE ET LES FLORIDES

Ces observations ne doivent pas faire oublier les très réelles qualités d'Apulée, la vie et le relief de celles de ses descriptions que ne déparent pas des fautes de goût, la clarté, parfois la simplicité de la narration. Mais il ne s'agit pas pour l'instant de porter un jugement d'ensemble sur l'orateur et l'écrivain, ni d'analyser sa langue et son style. Nous nous sommes bornés à considérer l'*Apologie* au point de vue de la structure et de l'ordonnance ; nous avons constaté que les procédés de composition étaient directement inspirés de la routine scolaire, que nombre de lieux communs de morale, d'exemples, d'images se retrouvaient soit chez les déclamateurs eux-mêmes, soit chez des écrivains sur lesquels l'influence de la déclamation est incontestable; c'est donc bien à l'enseignement des rhéteurs, des maîtres d'Apulée à Carthage, qu'il faut rapporter la formation de son éloquence; et telle est la force de l'habitude et de la tradition, que même un discours réel, dicté par des nécessités pratiques, comme l'*Apologie*, reste encore à bien des égards un exercice d'école. En somme, ce qu'Apulée doit à la déclamation peut se résumer d'un mot : c'est l'art du développement. Et ce n'est pas peu de chose.

Il eût suffi d'indiquer brièvement, et sans entrer dans tant de détails, ce dont on ne peut manquer d'être frappé presque à première lecture, s'il n'avait pas paru nécessaire, pour prévenir toute confusion, de préciser autant que possible la part des diverses influences. Si profonde en effet que se manifeste chez

Apulée l'empreinte des méthodes traditionnelles d'éducation oratoire, ce n'est pas aux déclamations, telles que nous les connaissons par Sénèque le Père et le recueil mis sous le nom de Quintilien, que l'*Apologie* fait songer. Si l'on veut se faire une idée juste de l'éloquence d'Apulée, c'est à un genre un peu différent qu'il faut la rattacher, c'est dans une autre catégorie d'orateurs qu'il faut le ranger. On s'en rendra peut-être mieux compte en comparant Apulée à lui-même.

On sait qu'il nous est parvenu, outre l'*Apologie*, quelques échantillons de l'éloquence d'Apulée : ce sont les *Florida*. Plusieurs de ces fragments sont trop courts pour présenter grand intérêt. D'autres sont assez étendus pour permettre de se faire une idée du discours d'où ils sont tirés, et les originaux perdus confirmeraient sans doute ce qui, dans l'état actuel des *Florides*, est déjà fort vraisemblable, à savoir qu'il n'entre ni dans les goûts ni dans les habitudes d'Apulée de s'astreindre à traiter une question avec suite. Un sujet ne sert pour lui que de prétexte à une causerie vive et capricieusement nuancée, faite d'une succession de morceaux brillants, assez variés pour tenir en éveil, sans la fatiguer, l'attention de l'auditeur, assez ingénieusement rattachés entre eux pour lui donner l'illusion d'un développement naturel et logique.[1]

Veut-il par exemple exprimer cette pensée que, pour connaître un homme, il ne suffit pas de le voir, il faut l'entendre parler? (*Flor*. 2). A un mot de Socrate, sur l'autorité duquel il se fonde, il oppose un vers de Plaute[2], qu'il entend à contre-sens pour convaincre le poète d'erreur. Et la preuve, ajoute-t-il, c'est que, si le témoignage des yeux avait plus de valeur que celui de l'esprit, c'est à l'aigle et non à l'homme que reviendrait le prix de la sagesse. Car l'œil de l'homme est faible : c'est Homère qui l'a dit ; tandis que l'aigle... Et là-dessus, l'orateur s'élance d'une envolée lyrique à la suite de l'oiseau qui, des hautes régions de l'éther où se balance son vol, aperçoit à terre

---

[1] Monceaux a consacré à Apulée conférencier (*Apulée* p. 10 ss.) quelques pages qui se lisent avec autant d'agrément que de profit. Cette étude n'est donc pas à refaire. Notre sujet nous imposait d'ailleurs un point de vue beaucoup plus formel.

[2] *Trucul*. 489 Goetz-Schoell.

la proie sur laquelle il va fondre, rapide comme l'éclair. Il serait piquant de savoir par quel ingénieux détour il quittait ces hauteurs pour revenir à son sujet. Mais avait-il un sujet? Dans ce morceau même, quel est l'essentiel, la pensée du début, ou l'exemple de l'aigle, qui la fait bientôt oublier? Ni l'un ni l'autre sans doute : anecdotes et apologues devaient se suivre, entremêlés de quelques réflexions, sans autre règle que la fantaisie de l'orateur, sans autres limites que le bon vouloir et la patience de l'auditoire.[1]

Apulée s'entend à l'entretenir dans ces dispositions ; il a l'art de prévenir les désirs et de stimuler sans cesse la curiosité. Voici tout un développement sur la géographie de l'Inde *(Flor.* 6), pays fantastique dont le sol fécond en merveilles recèle des richesses inouïes, dont les habitants, chose singulière, quoique vivant où le jour se lève, sont cependant noirs comme la nuit, où des dragons monstrueux et des éléphants colossaux se livrent des combats héroïques ; mais le plus admirable de tout, ce sont ces gymnosophistes, qui, dédaignant tout commerce et tout art pratique, consacrent exclusivement leur vie à l'étude de la sagesse. Ici, l'application morale vient s'ajouter à l'anecdote fabuleuse ou curieuse : le conteur se souvient qu'il est philosophe.

C'est parce qu'il est philosophe qu'il tient à répudier toute fâcheuse compromission, et à prévenir toute confusion avec ceux qui usurpent ce titre. Ceux-là donnent malheureusement de la philosophie une image qui la déshonore en la défigurant. Alexandre fit défense à tout artiste, sauf Apelle, Pyrgotélès et Polyclète, de reproduire ses traits : aussi n'a-t-on de lui que des portraits fidèles et authentiques. Que ne peut-elle, la philosophie, se mettre au bénéfice d'une interdiction semblable ! Le rapprochement est forcé? c'est possible, mais qu'importe, si l'histoire fait plaisir? Et comme Apulée cherche avant tout à plaire, il fait précéder ce trait d'une digression assez étendue sur les belles actions qui ont valu à Alexandre le surnom de Grand, et qui ont inspiré un poëme — un poëme épique probablement — à son

---

[1] Le genre des *Métamorphoses* (cf. I, 1, 10 : desultoria scientia) convenait bien à l'humeur capricieuse d'Apulée. Une certaine unité extérieure paraît régner dans le *de deo Socratis ;* mais le manque de logique n'en est que plus sensible.

ami Clemens : il faut toujours saisir l'occasion d'obliger ses amis. (*Flor.* 7)

Apulée ne se dissimule pas, du reste, les responsabilités de la profession de philosophe. Noblesse oblige: il sait ce que le public attend de lui et ce qu'il doit au public. Aussi, comme il lui faut être attentif et scrupuleux, quel que soit le genre qu'il aborde! Car ses talents dans les travaux des Muses sont plus nombreux encore que ceux d'Hippias dans les arts manuels. Et voilà amenée une petite conférence sur cet homme extraordinaire, qui, non content d'être le plus habile sophiste de son temps, se plut à étonner ses contemporains par son savoir-faire universel. Mais ce n'est là qu'une digression. Apulée parle devant le proconsul Sévérianus; pour lui adresser son compliment, il lui faut une transition : c'est encore Hippias qui en fera les frais. Sans doute, c'était un habile homme, cet Hippias, mais combien supérieure à tout le reste sa science et son éloquence! Car pour les métiers manuels, Apulée en fait bon marché, et les abandonne volontiers aux artisans [1], ne mettant sa gloire qu'à exceller dans les ouvrages de l'esprit. Poëmes épiques, poëmes lyriques, comédies et tragédies, histoires variées, dialogues philosophiques, aucun genre ne lui est étranger, et il voudrait faire concourir toutes les Muses ensemble à célébrer la gloire de Sévérianus : c'est à faire son éloge et celui de son fils Honorinus qu'est consacrée toute la fin du morceau. (*Flor.* 9)

Nous avons déjà constaté dans l'*Apologie* le goût d'Apulée pour les anecdotes biographiques, et notamment les traits relatifs aux philosophes et aux écrivains, ses confrères. Dans les *Florides,* il peut s'y abandonner plus librement encore. Une conférence interrompue lui remet en mémoire l'aventure du comique Philémon, qui fut trouvé mort, tandis que le peuple assemblé l'attendait pour écouter la fin d'une lecture commencée la veille. C'est l'occasion d'une petite notice littéraire sur le poète, et d'un tableau plein de verve et d'esprit des circonstances qui accompagnèrent sa mort. Or peu s'en est fallu qu'à Apulée lui-même il n'en arrivât autant. Un accident où il a pensé rester l'a em-

---

[1] Cf. Dio Prus. LXXI, 1-6. (T. II, p. 181/2 A.)

pêché de reprendre la conférence laissée en suspens. Mais tandis qu'il achève sa convalescence, voilà qu'il apprend quel bienfait lui octroient ses concitoyens : ils lui ont voté une statue. Aussitôt il accourt pour leur rendre grâces, et il le fera par un discours, comme il convient à un philosophe. (*Flor.* 16)

C'était là une démarche intéressée : il fallait s'assurer que la décision des habitants de Carthage serait exécutée. Mais Apulée ne marchande jamais à ses auditeurs les compliments et les remerciements. Dans le 18e fragment des *Florides*, début d'un discours prononcé à Carthage, il consacre un long exorde, plein de précautions oratoires et de flatteries, à chanter les louanges de Carthage, et à proclamer sa reconnaissance envers la glorieuse cité au sein de laquelle s'est formé son esprit. Aussi célèbre-t-il partout et toujours ceux qui, avant d'être ses concitoyens, furent ses parents et ses premiers maîtres, leur donnant pour prix de leurs bienfaits non le paiement que réclama Protagoras, et qui lui échappa, mais celui que reçut Thalès sans avoir fait ses conditions. Voilà la curiosité mise en éveil : « Je vois ce que vous demandez, dit Apulée. Entendez donc l'une et l'autre histoire. » Et usant d'un innocent stratagème auquel il a souvent recours, il feint de se laisser arracher les deux récits que depuis un moment il tient en réserve[1]. La morale de l'histoire, c'est qu'on s'acquitte de sa dette en la proclamant. Voilà tout simplement où Apulée voulait en venir. Mais entre temps, nous avons eu l'anecdote de Protagoras avec Evathlus, et celle de Thalès avec Mandrayte de Priène ; nous avons appris quelque chose sur le sophiste intéressé et sur les découvertes du sage, et surtout nous avons passé un moment.

Mais Apulée en revient aux protestations de reconnaissance. « Partout, Carthaginois, je me proclame votre disciple, je dis votre gloire, et, pour vos dieux, j'ai une pieuse vénération, uestros etiam deos religiosius ueneror. » (18, 91) Quand, à la fin d'un développement, surgit une idée nouvelle, il est bon de se tenir en garde. Et en effet, l'allusion aux dieux de Carthage n'est qu'une façon de ménager la transition entre le panégyrique de la

---

[1] Cf. 16, 62 ; [*de deo S.*, *prol.*] 5, 111 (p. 5,1 Th.)

capitale africaine et un hymne à Esculape, précédé d'un dialogue en grec et en latin (l'un et l'autre perdus).

Ailleurs enfin, l'anecdote biographique est amenée par la description, faite d'après des souvenirs personnels, de l'île de Samos. (*Flor.* 15). Dans cette île, non loin du célèbre temple de Junon, s'élève une statue représentant un beau jeune homme qui chante en s'accompagnant de la cithare. On s'explique qu'on l'ait prise parfois pour une image de Pythagore. C'est pourtant une erreur : la statue a été dédiée par Polycrate ; or le tyran et le philosophe étaient en mauvais termes, à telles enseignes que Pythagore quitta Samos à l'avènement de Polycrate. Là-dessus Apulée raconte tout au long les voyages de Pythagore, ce que chacun d'eux lui apprit, caractérise les maîtres dont il suivit les leçons, et rappelle enfin la fondation de son école, son enseignement, et ce que cet enseignement a de plus remarquable : la règle du silence. Mais cette règle, encore faut-il savoir l'interpréter : parler à propos, se taire quand les circonstances l'exigent, voilà dans quel esprit, à l'école de son maître Platon, disciple lui-même de Pythagore, il a appris à l'appliquer : judicieux discernement qui, non moins que son éloquence, lui a valu les bonnes grâces des prédécesseurs du proconsul devant lequel il parle : « Qua moderatione uideor ab omnibus tuis antecessoribus haud minus opportuni silentii laudem quam tempestiuae uocis testimonium.» (15, 61)[1].

On le voit, les procédés de développement, dans l'*Apologie* et dans les *Florides*, ne diffèrent pas essentiellement. Sans doute, les nécessités de la défense obligeaient Apulée, dans l'*Apologie*, à les appliquer avec plus de discrétion que dans les *Florides*, où les sujets lui laissaient une latitude presque illimitée. Mais on s'attendrait à un écart beaucoup plus grand. Ce qui, au contraire, est frappant et caractéristique, c'est que, plaidant pour lui-même dans une cause criminelle, obligé de réfuter l'un après l'autre les arguments de l'accusateur, et de suivre un

---

[1] Dans ce qui nous est parvenu de ce discours, Apulée ne nomme pas le personnage auquel il s'adresse, et ne lui donne pas son titre. Mais il est vraisemblable qu'il s'agit du proconsul en charge, et qu'il en faisait l'éloge, comme il avait fait ou devait faire celui de Lollianus Avitus, de Sévérianus, de Scipion Orfitus.

plan qui lui est presque imposé, Apulée reste aussi fidèle aux habitudes contractées au cours de ses études et de sa carrière d'orateur. C'est un cas intéressant de persistance du pli professionnel. S'il y avait dans la *corona* qui entourait le tribunal de Claudius Maximus quelques-uns des auditeurs ordinaires d'Apulée, ils durent retrouver sans peine, dans l'avocat qui hier plaidait pour sa femme et aujourd'hui pour lui-même, le conférencier qu'ils connaissaient : même désir de plaire, même facilité à passer, sans effort apparent, d'un sujet à un autre, et à parler de tout à propos de n'importe quoi, même goût pour la vulgarisation de questions philosophiques, même étalage de connaissances variées, même richesse d'anecdotes.

L'anecdote, voilà la ressource ordinaire d'Apulée, voilà la matière dont il nourrit et enfle ses développements. De quoi ne parle-t-il pas dans l'*Apologie ?* Et de quoi n'est-il pas question dans les *Florides ?* Le vol de l'aigle, les hauts faits d'Alexandre, les talents d'Hippias, les voyages de Pythagore, la cupidité trompée de Protagoras et le désintéressement scientifique de Thalès, la mort de Philémon, les merveilles de l'Inde et les curiosités de Samos, le tout sans oublier, quand l'occasion s'en présente, une appréciation littéraire ou l'indication des traits essentiels de telle ou telle doctrine philosophique : voilà pour les fragments dont nous avons parlé. Mais ce n'est rien encore auprès de ce que nous avons laissé de côté : l'invention de la flûte par Hyagnis, père de ce Marsyas, à jamais célèbre et à jamais ridicule par son inepte défi à Apollon ; un mot d'Antigénidas, autre joueur de flûte ; les gages d'amour qu'Hipparchè donna publiquement à Cratès ; la résurrection par Asclépiade d'un prétendu mort, dont on célébrait déjà les funérailles : voilà pour les hommes. Veut-on des traits empruntés à la vie des bêtes ? Apulée décrit minutieusement le plumage du perroquet, et explique comment il se fait que cet oiseau singulier puisse imiter le langage humain. Il s'amuse à nommer de son vrai nom le cri de chaque animal, à caractériser d'un mot le chant des divers oiseaux (au nombre desquels il met les cigales) (*Flor.* 13) : ce sont là les petits tours de force où se complaît l'érudition du savant et l'ingéniosité du rhéteur. Bref,

les discours d'Apulée, ce sont, comme on les a définis très justement, des conférences, ou mieux encore des causeries. La solennité et l'apparat ne sont que dans les circonstances : conter avec esprit, offrir au public le passe-temps d'une récréation scientifique, instruire en amusant, divertir tout en instruisant, tel est le rôle qu'il s'est assigné : avec celui de plaire, il n'a pas de plus constant souci.

2

ÉRUDITION VARIÉE

Le savant vient ici en aide à l'orateur. Apulée a gardé de ses lectures un ample trésor de souvenirs. Cependant n'exagérons rien. Son érudition est surtout littéraire. Poètes et prosateurs, tant grecs que latins, lui sont familiers. Dès qu'il parle, dès qu'il écrit, les réminiscences se présentent en foule, sous forme d'imitations [1], d'allusions, de citations (on lui doit la conservation de plusieurs fragments d'auteurs perdus).

Mais la multitude des petits faits qui viennent à tout propos égayer sa matière ne dépasse guère, somme toute, le niveau d'une culture moyenne. Beaucoup de ses anecdotes sont monnaie courante. Lui-même peut-être serait souvent embarrassé d'en indiquer la provenance, et du reste, qu'importe ? Les traits empruntés à l'histoire ou à la légende, à la vie des bêtes ou aux mœurs des peuples, il n'était pas le premier à en avoir fait son profit. C'étaient des notions qu'avaient vulgarisées les recueils d'extraits, les abrégés et les manuels.

De même les anecdotes biographiques, pour lesquelles il a un penchant marqué. La biographie, et notamment la biographie littéraire, est un genre en honneur au second siècle [2]. Suétone peut nous en donner une idée. On sait comment il procède. Qu'il s'agisse d'empereurs ou d'hommes de lettres, les faits sont distribués sous un certain nombre de rubriques et catalogués

---

[1] V. Gatscha, *Quaestionum Apul.* c. III, (c. I) (Dissert. Vindob. VI, 1898). — Pour Lucrèce : Thomas, *Rem. crit.* 4e série, 1900.

[2] V. Leo, *Die Biographie*, p. 18 ss.

dans un ordre qui ne varie guère. Du reste, nul effort de composition : ce sont des fiches classées d'une façon plus ou moins méthodique. Apulée paraît avoir puisé assez largement à des sources de cette nature. Un je ne sais quoi de scolaire laisse fréquemment deviner la leçon apprise, et fait songer à un élève récitant un mémento.

Mais c'est surtout dans les renseignements — de beaucoup les plus nombreux — relatifs à la vie des philosophes [1] qu'est sensible chez lui l'influence d'une double tradition, biographique et doxographique. Il a sur chacun d'eux les notions indispensables : naissance, origine, études, circonstances importantes ou curieuses de son existence, voyages, œuvres, principaux points de sa doctrine. Le plus souvent il évite la sécheresse par l'agrément de la narration ; mais quand il n'a pas le temps de s'attarder aux développements, il se contente d'une brève indication, écho des livres ou de l'école. Les miroirs lui donnent l'occasion de rappeler les hypothèses d'Epicure, de Platon, d'Archytas et des Stoïciens, sur la formation des images. A propos d'une parole d'Aristippe, il apprend à son auditoire (la précaution d'ailleurs n'était probablement pas superflue) que ce philosophe fut disciple de Socrate et fondateur de la doctrine cyrénaïque : « Aristippus, ille Cyrenaicae sectae repertor, quodque malebat ipse, Socratis discipulus. [2] » Il caractérise d'un mot les maîtres de Pythagore : « Fertur... et Cretensem Epimeniden inclitum fatiloquum et piatorem disciplinae gratia sectatus. » « Quin etiam Pherecydes Syro ex insula oriundus, qui primus uersuum nexu repudiato conscribere ausus est passis uerbis, soluto locutu, libera oratione, eum quoque Pythagoras magistrum coluit. » (*Flor.* 15, 59 ; 57).

Notons ce « qui primus » : c'est une formule. De Platon, par exemple, Apulée dira qu'il est le premier qui ait réuni en un seul tout les trois parties de la philosophie : « Primus tripertitam philosophiam copulauit. [3] » De même pour Pythagore et

---

[1] Sur les traditions relatives aux philosophes, v. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos v. Karystos* (Philol. Unters. IV), c. III.

[2] [*de deo S., prol.*] 2, 106.

[3] *De Plat.* I, 3, 187. Cette division remonte en réalité à Xénocrate. Cf. Sext. Emp. *Adu. dogm.* I (*Math.* VII), 16 (Xenocr. fr. 1, p. 159 Heinze. Cf. Heinze p. 1).

pour Zénon d'Elée : « ...Pythagoram, qui primus se esse philosophum nuncuparit... ; Zenonem illum antiquum Velia oriundum, qui primus omnia sollertissimo artificio ambifariam dissoluerit...[1] » Ici, ce renseignement est hors de saison : on n'y peut voir qu'un effet de l'habitude. Non sans raison : car c'est une tradition du genre biographique, et en particulier des biographies de philosophes, de marquer pour chacun d'eux quelle est son originalité, en quoi il a été un novateur, un initiateur. C'est ce qu'on appelle les *εὑρήματα*[2]. Diogène Laërce (chez qui, pour le dire en passant, on trouve plusieurs des détails rapportés par Apulée) en offre de nombreux exemples[3]. Mais le compilateur est dans son rôle. Chez Apulée, c'est un pli : il cite un nom, et le fait suivre d'une légende explicative. Cela ne donne pas une haute idée de la culture moyenne de ses auditeurs. Mais n'est-ce pas aussi chez Apulée l'indice d'une demi-science et d'un savoir acquis de troisième main ? De nos jours, on s'accorderait à y reconnaître la marque de l'esprit « primaire », au sens fâcheux du mot.

Un autre trait que révèle le choix des anecdotes, et dont on ne saurait être surpris chez l'auteur des *Métamorphoses*, c'est le goût du merveilleux, ou du moins de l'extraordinaire, du détail curieux. Mais Apulée a de qui tenir. On a dit parfois des Grecs — on disait déjà dans l'antiquité — qu'ils étaient des enfants. Il est une circonstance, en tout cas, où ils se conduisirent comme de grands enfants, ou, pour mieux dire, comme de vieux enfants. Les recherches d'Aristote sur la nature, et en particulier sur le monde animal, avaient ouvert à la science grecque une magnifique carrière : elle ne s'y est pas engagée. Aristote

---

[1] *Apol.* 4, 387. Les mss. donnent : «...Zenonem, ...qui primus omnium etc. » Helm : « qui primus omnium... <argumenta> ambifariam dissoluerit.» J'ai préféré la conjecture de Bosscha, qui correspond mieux à la forme consacrée πρῶτος (v. note suiv.) Cf. Cic. *N. D.* I, 11, 26 : « Anaxagoras... primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae ui ac ratione dissignari et confici uoluit. » Pour Pythagore, cf. *Flor.* 15, 60 : « primus philosophiae nuncupator et conditor. »

[2] Cf. Leo (*Die Biographie,* p. 45 ss.), qui reconnaît là une tradition d'origine péripatéticienne.

[3] Par exemple *prooem.* 12 : « Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον. » Et de même en beaucoup d'autres passages. Cf. Leo, *l. l.*

reste la source et l'autorité incontestée[1] ; la trace de l'*Histoire des animaux* se retrouve dans une série d'écrits, pendant les siècles suivants ; mais ce qu'on retient de ses découvertes, ce sont les faits singuliers, c'est ce qui peut amuser la curiosité. Les auteurs de *θαυμάσια*, d'*ἄπιστα*, de *παράδοξα*, s'en emparent, et y mêlent un alliage suspect de fables souvent puériles, que recueillent à leur tour des esprits probes et sérieux, mais dépourvus de sens critique. C'est pour la science un recul de plusieurs siècles[2]. D'autre part, les conquêtes d'Alexandre attiraient l'attention sur les contrées éloignées, en particulier sur l'Inde. Mais les relations de voyages et les descriptions de pays étranges deviennent des thèmes à fictions romanesques. On ne sait plus où finit la réalité et où commence la fantaisie. La crédulité se repaît de mensonges, et le scepticisme rejette parfois des vérités[3]. Le merveilleux envahit tout. Il alimente toute une littérature, où le désir de plaire se mêle à celui d'édifier : c'est ce qu'on a appelé l'arétalogie[4]. Un cynisme à tendances religieuses évoque le lointain mirage des pays de légende où s'est conservé intact le patrimoine des vertus, de la sagesse et de la piété. Il y a de tout cela chez Apulée. Il dit les merveilles de l'Inde, les combats des dragons et des éléphants ; après quoi, passant aux hommes, il vante, pour en tirer une leçon, la sagesse des Brachmanes et des Gymnosophistes ; car, dit-il, en fait de merveilles, il préfère encore ce qui concerne les hommes : « libentius de miraculis hominum quam naturae disseruerim. » (*Flor.* 6, 20). Mélange singulier et caractéristique de goûts scientifiques, d'esprit romanesque et de préoccupations philosophiques.

---

[1] Cf. Wilamowitz, *Antig. v. Karystos*, p. 18.

[2] Voy. Lafaye (*Les Métam. d'Ovide*, p. 12 ss ; p. 204), ainsi que les travaux antérieurs auxquels il renvoie.

[3] On citait comme un menteur Ctésias, chez lequel il y avait une bonne part de renseignements justes. V. Lucian. *Ver. nar.* I, 3 (V. I, p. 130 Nilen). Cf. II, 13, et la note du scholiaste : «Εἰς τὰ ὑπὲρ Θούλην τερατολογούμενα ἐπισκώπτει. » (p. 21, 23 Rabe).

[4] Voy. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzaehlungen*. Il y aurait eu peut-être quelques rapprochements à faire avec les *Florides* d'Apulée.

Mais on pourrait objecter qu'Apulée, vulgarisateur et conférencier populaire, s'accommode au goût du public et se met à sa portée ; que, sous ce léger vernis d'anecdotes faciles, se dissimule un fond plus solide de connaissances plus sérieuses. Ou il n'en est rien, et alors Apulée fait beaucoup de bruit pour peu de chose.

Nous avons vu, en effet, de quelles railleries il poursuit l'ignorance de ses adversaires. Lui-même se dit fort savant, et, en un sens, il en a le droit. Il a bu, comme il dit, à toutes les coupes de la science. Aux éléments des lettres, à la grammaire et à la rhétorique, il a ajouté la poétique, la géométrie, la musique, la dialectique et la philosophie universelle, « uniuersam philosophiam. » (*Flor.* 20, 97, 8). En somme, il a la prétention d'avoir appris tout ce qu'on pouvait savoir de son temps, et il n'est guère de question sur laquelle il n'ait écrit. Lui-même mentionne et cite ses ouvrages de zoologie. Les auteurs postérieurs nous parlent en outre de ses traités d'arithmétique, de musique, d'astronomie, de médecine, d'agriculture. Et comme on prête aux riches, on lui a encore attribué, dans la suite, une *Physiognomia*, et deux livres dont on faisait honneur à l'herboriste et au médecin, l'un sur les vertus pharmaceutiques des plantes *(de herbarum medicaminibus)*, l'autre sur les remèdes salutaires *(de remediis salutaribus)*. On a supposé [1] que ses ouvrages scientifiques constituaient une vaste encyclopédie, comme les Romains les ont toujours aimées : il suffit de rappeler Caton l'Ancien, Varron, Pline et surtout Celse. C'est une hypothèse qui n'est confirmée par rien. En tout cas, si Apulée a l'esprit encyclopédique, c'est seulement par la variété et la diversité des objets qui sollicitent sa curiosité. Mais ne nous laissons pas éblouir : voyons si ce luxe n'est pas de surface, si les connaissances d'Apulée reposent sur des études personnelles un peu approfondies, et forment dans son esprit un tout cohérent et lié.

L'observation directe de la nature y a peu de part. Il dit bien,

---

[1] Jahn, *Ueber roem. Encyclopaedien* (Ber. der saechs. Gesellsch. der Wissensch. 1850, p. 282). V. là-dessus (et d'une façon générale sur les ouvrages scientifiques perdus d'Apulée) Schwabe (Pauly-Wissowa, II, 249) ; Schanz, *Roem. Litt.* III², p. 136.

par exemple, qu'il est en quête de poissons peu connus, et, d'une façon générale, d'animaux marins[1]; il en étudie les caractères, les compare aux descriptions qu'il a lues dans les livres ; il en a même trouvé un qu'il n'est pas parvenu à identifier, et qu'Aristote certainement ne connaissait pas : c'est celui que ses adversaires ont confondu à tort avec le lièvre de mer. Il ne faudrait pas voir là, à la vérité, une étude méthodique et suivie, au contraire : s'il s'agissait surtout, comme il y a lieu de le croire, de découvrir dans le corps des poissons des propriétés curatives, la science d'Apulée sur ce point était probablement tout aussi empirique que celle d'une bonne femme de la campagne essayant les vertus des simples. Ces recherches-là ont un caractère assez spécial, sur lequel il y aura lieu de revenir. Il reste qu'Apulée a l'esprit curieux ; il sait ouvrir l'œil sur les réalités du monde extérieur — la vivacité de ses impressions de voyage et ses descriptions en font foi — : donnons-lui acte de ses recherches sur les poissons, et admettons même, si l'on veut, qu'il avait rapporté, de son excursion dans le Djebel Aurès (*Apol.* 41, 494), une ample collection de fossiles.

Mais là se borne, si je ne me trompe, tout ce que nous savons de ses observations sur la nature. Car, s'il prétend avoir vérifié la justesse des expériences de Thalès (*Flor.* 18, 90), il ne dit pas comment il s'y est pris, et l'imprécision de son langage trahit une égale incertitude dans ses connaissances sur le sujet. Quant aux expériences d'optique, personne apparemment ne s'avisera de prendre au sérieux la déclamation sur les miroirs. Le fait qu'Apulée y traite comme étant de même ordre le phénomène de la réflexion et la perception visuelle montre qu'il ne sait guère ce dont il parle. Tout se réduit en réalité à une énumération des hypothèses des divers philosophes, telles qu'il a pu les trouver énoncées dans les livres.

Les livres, voilà toujours, pour Apulée, la grande autorité, et la source presque unique de son information : « Lis, et tu verras.... Si tu avais lu, tu saurais.... » dit-il à tout propos à l'accusateur. C'est un refrain. Sans doute, il y entre bien un peu

[1] *Apol.* 33, 471. Cf. supr. p. 67.

de pose et de cabotinage. Il n'est pas certain qu'il ait lu tous les ouvrages dont il parle, et il a presque l'air de se moquer du juge, quand il lui dit avec une gravité de pince-sans-rire : « Pro tua eruditione legisti profecto Aristotelis *περὶ ζῴων γενέσεως, περὶ ζῴων ἀνατομῆς, περὶ ζῴων ἱστορίας*, multiiuga uolumina, praeterea problemata innumera eiusdem, tum ex eadem secta ceterorum, in quibus id genus uaria tractantur. » (36, 477). Mais enfin, Apulée est un grand liseur, et un homme qui a tant lu, qui a parcouru tout au moins ou connu par des abrégés les traités scientifiques, les encyclopédies et les compilations d'Aristote et de ses disciples, de Nicandre, de Varron, peut-être de Pline [1], doit bien en savoir un peu plus long que les autres.

Mais quel usage Apulée fait-il de ses lectures? Nous ne lui reprocherons pas d'y porter peu d'esprit critique : ce serait un anachronisme. Un défaut peut-être plus grave, c'est de devoir à un travail hâtif un savoir qui lui demeure toujours assez extérieur. Car ses ouvrages scientifiques non seulement n'ont rien d'original [2], mais ne supposent, de ses sources, qu'un usage assez superficiel. C'est ainsi que ses travaux zoologiques en latin n'étaient que des traductions, et ce qui paraît en faire aux yeux d'Apulée le principal mérite, c'est de donner des équivalents latins à des noms qui jusqu'alors n'existaient qu'en grec [3]; il les apprécie en lexicologue plus qu'en naturaliste : en science comme en littérature, comme en philosophie, Apulée joue son rôle d'interprète des choses grecques auprès du public de langue latine. Quant à ses ouvrages d'histoire naturelle en grec (36, 478), que pouvaient-ils être? Moins encore sans doute que des traductions : de simples notes, des extraits. Et le reste

---

[1] *Apol.* 41, 494 ; 42, 497. — Pline, *N. H.*, X, 117 paraît avoir indirectement servi de source à *Flor.* 12. Cf. Solin² p. XVIII ss. Mommsen. On retrouve chez Pline bien des détails rapportés par Apulée.

[2] « Audisti, Maxime, quorum pleraque scilicet legeras apud antiquos philosophorum.» (*Apol.* 38,480).

[3] « (Animaduertes) nomina... Romanis inusitata et in hodiernum quod sciam infecta, ea ...nomina labore meo et studio ita de Graecis prouenire, ut tamen Latina moneta percussa sint.» (38,481) Cf. 39,491.

à l'avenant. Nous avons d'ailleurs d'Apulée un résumé de la vie et de la philosophie de Platon, qui paraît avoir été composé dans des conditions analogues : ce sont très probablement, comme nous le verrons, des « notes de cours », complétées à l'aide de quelques lectures personnelles. L'intelligence du platonisme y est courte, et la connaissance insuffisante.

D'une façon générale, pas une seule fois peut-être Apulée ne donne l'impression de s'être assimilé la substance d'un livre. Il ne lit pas, il dépouille. Nous le retrouvons là tel que nous le connaissons.

« Savoir composer, a-t-on dit, c'est presque savoir penser. » Apulée lit et apprend comme il compose : aussi peu exercé à pénétrer la pensée d'autrui qu'à diriger et ordonner la sienne. Son savoir reste morcelé, décousu, et c'est ce qui le condamne à n'être malgré tout qu'une érudition de pacotille. C'est la science des grammairiens, des philologues et des polygraphes du temps : anecdotique et fragmentaire d'une part, et d'autre part sentant la compilation et le manuel — peu supérieure, en somme, à l'impression qu'en laissent l'*Apologie* et les *Florides*.

Telle qu'elle est, non seulement elle convient à l'éloquence d'Apulée, mais elle en fait partie intégrante et en est un élément indispensable. Le savant ne se distingue pas chez lui de l'orateur, et l'un ne se conçoit pas sans l'autre. Littérature et philosophie, fables et récits de voyages, biographes, doxographes et paradoxographes, il a scruté d'un œil curieux l'épaisseur de cette végétation touffue, qui recouvre de ses ronces et de ses herbes folles les ruines de la pensée antique. Il est en cela de la famille des Aulu-Gelle, des Athénée, des Elien : ce qu'ils entassent pêle-mêle dans leurs notes érudites, leurs histoires variées et leurs propos de table, il en nourrit son éloquence.

Et c'est ce qui donne à ses discours un caractère par où ils diffèrent des déclamations en usage dans les écoles des rhéteurs.

3

LE VULGARISATEUR

Sans doute, par suite de la disparition de l'éloquence proprement dite, ces exercices étaient devenus à eux-mêmes leur raison d'être; mais enfin, c'étaient des exercices, et le souvenir du but primitif ne s'était jamais complètement perdu. Théoriquement, il s'agissait toujours d'une préparation à la carrière oratoire et à l'éloquence du barreau ; que les élèves fussent ou non destinés à y arriver, c'étaient des avocats qu'on était censé former; la préoccupation dominante était celle de la cause à plaider : la *controverse* était le genre d'exercice le plus en faveur, parce qu'il passait à la fois pour le plus important et le plus difficile.

Pour y réussir, que fallait-il? des qualités personnelles d'abord : de l'invention, de l'imagination, de l'ingéniosité, du feu; beaucoup d'exercice ensuite ; de culture de l'esprit, fort peu. Tout l'effort portait sur la forme. Quant à la matière, elle se réduisait à un maigre bagage de notions vite acquises; les situations ne se renouvelaient guère : on reprenait sans cesse les mêmes sujets, en y introduisant au plus quelques légères variantes[1].

La connaissance du droit était luxe superflu : on invoquait dans les controverses des dispositions qui n'existaient pas dans la loi romaine, et qui souvent étaient purement imaginaires; en fait de philosophie, il suffisait, nous le savons, de quelques lieux communs de morale; quant aux exemples, la tradition scolaire en fournissait une provision amplement suffisante, et des recueils comme celui de Valère Maxime les présentaient classés d'avance, et dispensaient de plus longues recherches. A plus forte raison pouvait-on se passer de cette érudition de détail, multiple et variée, qui, de plus en plus, sous l'empire, remplace la science.

---

1 Cf. Bornecque, *Déclamation et déclamateurs*, p. 75 ss.

Il faut reconnaître d'ailleurs qu'on n'en aurait eu que faire, même si l'enseignement des rhéteurs avait vraiment préparé à la carrière oratoire. Un orateur n'est pas un savant, et un avocat n'est pas un professeur ; la science qu'on est en droit d'exiger de lui, ce sont les clartés de tout, qui permettent d'aborder n'importe quelle question, sans être pris au dépourvu par aucune[1]. Il raisonne, il discute, il n'enseigne pas ; il parle pour convaincre, non pour faire parade de ses connaissances, et son savoir, à se montrer, dégénère vite en pédanterie.

C'est précisément ce genre d'érudition qui fait le fond de l'éloquence soit des *Florides*, soit de l'*Apologie*. Si le hasard a voulu que le plaidoyer nous parvînt en entier, on aurait pu cependant tout aussi bien lui faire subir le même traitement qu'aux discours d'apparat : nous aurions une série d'extraits[2] dont le lien nous échapperait, et où nous verrions défiler les sujets les plus divers. Apulée, même quand il plaide, ne renonce pas à enseigner, à exercer son apostolat scientifique et moral, à accumuler de menus détails, curieux ou piquants si possible, qu'il fait briller et miroiter comme une verroterie ; l'auteur de l'*Apologie*, comme celui des *Florides*, est bien avant tout un conteur d'anecdotes.

Mais ces anecdotes, on pourrait objecter que, dans l'*Apologie* tout au moins, elles n'ont pas d'autre but que les « exemples » dont on faisait usage dans les déclamations, et dont Apulée a lui-même reproduit les plus usités. Le savoir, plus étendu que celui des rhéteurs, qu'il a acquis au cours de ses études et de ses voyages, lui permet de les multiplier et de les varier, de sortir du cercle étroit des rapprochements traditionnels ; c'est un déclamateur érudit, pourrait-on dire, mais un déclamateur. Il y a cependant une différence. Sans doute, en fait, dans les déclamations, lieux communs et exemples étaient plaqués comme des pièces rapportées, et trop souvent le sujet en

[1] « Is orator erit mea sententia hoc tam graui dignus nomine, qui, quaecumque res inciderit quae sit dictione explicanda, prudenter et composite et ornate et memoriter dicet. » (Cic. *de Orat.* I, 15, 64).

[2] Au point de vue de la composition, c'est l'idéal d'Aper (*Dial.* 22), qui dit de Cicéron, en le critiquant : « Nihil excerpere, nihil referre possis. »

était le prétexte plus que l'occasion naturelle. Mais, en principe, ils répondaient toujours à leur vraie destination, qui était de raisonner sur un cas particulier à un point de vue général, et de donner à la situation envisagée ou à la question traitée, au moyen d'un rapprochement illustre, la valeur et la portée qu'elle n'avait pas par elle-même. Quand un déclamateur invoquait l'exemple de Fabricius, de Scipion ou de Caton, il ne prétendait ni instruire ni faire briller sa science ; il savait que ces noms étaient connus de tout le monde. Et non sans raison. Il fallait que l'exemple fût significatif, qu'il éveillât certaines idées par une association naturelle et spontanée, et, pour cela, qu'il fût en quelque sorte le type consacré de tous les faits de même ordre ou de tous les individus placés dans des conditions analogues. Aussi bien, quand Apulée cite Ménénius Agrippa, Régulus ou Diogène, sa science ne dépasse pas le niveau moyen de n'importe quel élève de l'école : ces exemples n'ont que la valeur d'arguments généraux appliqués à un cas particulier. Mais le plus souvent, ce que cherche Apulée, c'est la leçon, ce sont les détails inédits et nouveaux, tout au moins pour le public, par lesquels il pourra à la fois divertir ses auditeurs, et mettre en relief la supériorité de l'homme qui a beaucoup lu et beaucoup appris ; à tout moment, il semble oublier qu'il parle pour prouver et pour convaincre : il raconte, il cause, « il s'amuse à tout autre chose qu'à la gageure » ; l'anecdote n'est pas un moyen, elle est le but.

Cette préoccupation d'instruire, ces habitudes de professeur et de conteur se reflètent dans certaines nuances de langage. Le ton, rarement pathétique, est volontiers didactique ou sentencieux. On a fait remarquer à juste titre que les éditeurs d'Apulée ont trop souvent rejeté, comme provenant d'interpolation, des mots qui leur paraissaient inutiles, et dont la présence s'explique fort bien par ses habitudes de style. Ces redondances et ces répétitions doivent être attribuées moins à une imitation du langage populaire, qu'au souci d'être clair et d'éviter toute équivoque : on reconnaît l'homme façonné à mettre à la portée des gens des notions qu'il suppose leur être peu familières, et qui sait que l'on ne prend jamais trop de

précautions pour se bien faire entendre[1]. L'éloquence des déclamateurs, elle est ou elle veut être une éloquence de combat, entraînante, véhémente, pathétique. Apulée a le ton plus calme d'un homme qui enseigne, qui expose des idées et des faits; il s'exprime avec l'abandon au moins apparent et l'enjouement qui conviennent à une narration familière. Et cela dans l'*Apologie* aussi bien que dans les *Florides*.

Erudition attrayante et variée, enjolivée de mots d'esprit et agrémentée de quelques applications philosophiques, voilà donc la matière qu'Apulée, en orateur à la fois savant et populaire, vulgarise à l'usage des gens du monde et d'un public de culture médiocre. Et cela ne donne pas seulement à son éloquence un caractère qui la distingue de celle des déclamateurs et des rhéteurs romains, cela le range dans un genre qu'il est à peu près seul à représenter dans la littérature latine.

En dehors des discours politiques et judiciaires ou des exercices d'école, les orateurs romains n'ont guère connu que le panégyrique. Parmi les contemporains d'Apulée, Fronton, la plus haute autorité littéraire du temps, s'amuse à des riens qui n'ont même pas le mérite d'être jolis, et jamais ce pauvre esprit ne sut élever son idéal au-dessus d'une pédante affectation d'archaïsme et des scrupules puérils d'un purisme timoré. Loin de lui, d'ailleurs, la pensée de s'adresser au vulgaire : c'est aux gens de son espèce qu'il veut plaire : « Nos qui doctorum auribus seruituti seruiendae nosmet dedimus, » écrit-il à son élève Marc-Aurèle (IV, 3 p. 65 N.). Apulée s'est fait de son rôle une conception exactement opposée. La foule qui se presse pour l'entendre, il en prétend être, en quelque sorte, le philosophe attitré; il lui appartient jusqu'à lui devoir compte de tous ses instants; c'est de son jugement, de sa bienveillance qu'il dépend[2].

---

[1] Cf. Helm, Philologus, Suppl. IX p. 515 sq. — Ainsi, lorsqu'un substantif, ou encore, de préférence, un nom propre, placé au commencement d'une proposition, est séparé de son verbe par des incidentes, Apulée aime à le reprendre au cours de la phrase. (P. ex. 3, 387 : item Zenonem illum... cum quoque Zenonem...) Le procédé est d'ailleurs oratoire autant que didactique. (Cf. Vahlen, Hermes XXXIII, 1898, p. 260 ss.) Il ne faut donc pas exagérer la portée de cette observation.

[2] *Flor.* 9; 16, 62. [*De Deo S. prol.*] 1,105 (p. 2,4 Th.)

Si l'on voulait à toute force trouver à Apulée des pareils parmi les Latins, on pourrait être tenté de songer à Sénèque et à son maître Papirius Fabianus. Fabianus, qui se consacra à la philosophie, sans jamais pourtant abandonner tout à fait la rhétorique, aimait déjà, nous le savons, à développer dans ses déclamations des idées philosophiques. Deux fragments de *suasoria*, conservés par Sénèque le Père, confirment d'autre part les témoignages d'après lesquels il avait de la curiosité et du goût pour les recherches relatives aux phénomènes naturels[1]. Il est même assez vraisemblable qu'il était plus porté par tempérament à enseigner qu'à déclamer, et, dans ce cas, ce serait peut-être à cette tendance moralisante et didactique qu'il faudrait attribuer les caractères de son style et de son débit, qui, au témoignage des deux Sénèque, avaient, avec de la noblesse et de l'élévation, plus d'aisance et d'abandon que de chaleur, de véhémence et de force[2]. Mais, en somme, nous savons peu de chose sur ce Fabianus, qui nous intéresse surtout par son influence sur Sénèque, et rien n'autorise à penser qu'il fût vulgarisateur de profession. S'il ouvrait au public la porte de son école, son auditoire devait être, malgré tout, relativement restreint ; il n'était pas de ces philosophes qui recherchaient les applaudissements de la foule, et qui, sous prétexte d'exhortation morale, voulaient surtout faire admirer leur éloquence et leur esprit[3]; les entretiens philosophiques de Fabianus n'avaient certainement rien de commun avec les séances dans lesquelles Apulée avait coutume de se produire.

Quant à Sénèque, l'influence de la déclamation se fait sentir à chaque page de ses œuvres ; c'est d'autre part un infatigable conteur d'anecdotes ; ses *Questions naturelles* témoignent de son

[1] *Suas.* I, 4. 9. 10. — Cf. Sen. *Ep.* 40, 12 ; *N. Q.* III, 27,3. Pline le cite à plusieurs reprises comme une autorité ; parfois il le contredit. Cf. *N. H.* II, 121 ; 224. — XV, 4. — XVIII, 276. — XXIII, 62. — XXVIII, 54. Et notamment XXXVI, 125 : « Inter plurima alia Italiae ipsius miracula, marmora in lapidicinis crescere auctor est Papirius Fabianus, naturae rerum peritissimus. » Fabianus ne dédaignait donc pas non plus les « miracula ».

[2] Sen. *Contr.* II, *praef.* 2 sq. — Sen. *Ep.* 40, 12 ; 100, 5. 10.

[3] Sen. *Ep.* 52, 9 — 12.

goût pour les curiosités scientifiques. Mais Sénèque ne fait pas œuvre d'érudit ; il n'est même vulgarisateur qu'en apparence ; il est presque exclusivement moraliste : histoire, physique ou astronomie, il ramène tout à la leçon ou à l'exhortation morale. Surtout, Sénèque s'adresse non au public, mais à quelques amis ; il n'est pas orateur, mais écrivain ; en somme, s'il unit à des préoccupations philosophiques une culture variée, et s'il présente par là avec Apulée certaines analogies, son genre et son rôle social sont entièrement différents.

Apulée toutefois n'est pas un isolé ; mais ce n'est pas parmi les orateurs de langue latine, c'est chez les Grecs qu'il faut aller chercher ceux avec lesquels il a le plus de rapports.

CHAPITRE V

APULÉE SOPHISTE ET PHILOSOPHE

I

TRAITS COMMUNS AVEC LES SOPHISTES GRECS

On sait quelle fut en Grèce, à cette époque, la vogue de l'éloquence d'apparat connue sous le nom de seconde sophistique. Applaudis par les foules qui se pressaient pour les entendre, populaires et fêtés dans tout le monde grec, célèbres et considérés à Rome même, comblés d'honneurs et de richesses, les Hérode Atticus ou les Polémon étaient au nombre dès plus grands personnages de l'empire; quand ils se déplaçaient, leurs voyages avaient des allures de marche triomphale. Ce prestige vraiment royal, ces succès, comparables à ceux que peut remporter de nos jours, dans ses tournées, un acteur ou un artiste fameux, Apulée les a-t-il rêvés pour lui-même? Il semble bien avoir devant les yeux l'exemple des sophistes qu'il avait pu entendre en Grèce, et s'être proposé de jouer le même rôle, d'occuper la même situation, de cultiver la même éloquence. Et, dans un milieu plus restreint, comme dans des proportions beaucoup plus modestes, il y est arrivé. Il s'adresse à Carthage, comme les sophistes aux villes helléniques. Les grands auditoires, les acclamations de la foule ne lui font pas défaut. Quand il parle à Oea, c'est dans la basilique; à Carthage, c'est dans le grand théâtre que des fouilles récentes ont remis au jour. Il n'a jamais, que nous sachions, pris la parole devant les empereurs; mais quand il s'agit d'adresser un compliment au proconsul, c'est lui qui en est chargé. Bien plus : il a obtenu l'honneur le plus envié des sophistes grecs, celui qu'ils regardent comme la consécration de leur gloire [1] : les

[1] V. notamment le discours de Favorinus ([Dio Prus.] XXXVII), sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure.

Carthaginois ont décidé de lui élever une statue. Et il vient en remercier ses concitoyens comme s'il la voyait déjà se dresser sur une place de Carthage : il sait ce que l'usage et le bon ton commandent en pareille circonstance. Ces actions de grâces paraissent être devenues pour les sophistes un thème ordinaire et presque un genre[1]. En toute occasion d'ailleurs, il flatte son public pour entretenir sa popularité ; et puisqu'il en est connu et aimé, pourquoi ne pas parler de lui ? C'est même là le sujet auquel tous les autres se ramènent : les circonstances de sa vie, ses études et ses talents, ses voyages, ses maladies, et surtout l'envie des rivaux contre lesquels il est obligé de se défendre — sous quelque forme que ce soit, il ne craint jamais de se mettre en scène.

C'est encore un trait commun avec les sophistes, entre lesquels régnaient d'âpres jalousies, et qui ne se privaient pas d'apporter devant le public leurs querelles et leurs inimitiés.

Comme eux, Apulée cherche à faire admirer son esprit, les élégances et les grâces de son style, sa connaissance de la langue — des deux langues, car il se vante d'être aussi éloquent en grec qu'en latin[2]. Et pour le fond, ses discours ne sont pas sans analogie avec les leurs. Sans doute, la parole était pour les sophistes grecs un but en soi ; mais on a beau parler pour parler, encore faut-il dire quelque chose. C'est à quoi leur servait leur culture littéraire. Les souvenirs poétiques, les traits empruntés soit à la biographie, soit à l'histoire et à la légende — ces derniers bien à leur place surtout quand, s'adressant à une ville, on voulait rappeler ses origines et les épisodes glorieux de son passé —, tout cela leur fournit une matière, et semble justifier en même temps la prétention qu'ils ont de posséder, comme les sophistes anciens, une culture universelle. Il y a une érudition à l'usage des sophistes, comme il y en avait une à l'usage des poètes alexandrins et de leurs imitateurs latins.

Mais ce qui nous est parvenu des œuvres d'Apulée révèle une curiosité peut-être plus étendue, une préoccupation plus mar-

---

[1] Cf. *Flor.* 16, 70.

[2] *Apol.* 4, 386. [*De deo S. prol.*] 5, 113. *Flor.* 9,37.

quée d'instruire, et surtout un goût pour la philosophie qui manquait aux sophistes proprement dits. Bien plus, le vieil antagonisme entre la rhétorique et la philosophie était peut-être plus aigu que jadis, et la chose s'explique. L'opinion publique ne s'égarait pas en voyant d'instinct dans les sophistes les représentants du génie grec à cette époque. Leur éloquence était artificielle et vide, c'est vrai, et l'enthousiasme qu'elle provoquait semble dénoter, chez ceux qui parlaient et chez ceux qui écoutaient, une égale médiocrité et une égale frivolité d'esprit. Mais il ne faut pas l'oublier, la communauté des traditions et des souvenirs, héritage du passé, était la base de ce qui subsistait encore de vie nationale ; et en particulier la langue, la langue grecque, jalousement conservée et dévotement entretenue, était encore le symbole le plus vivant de l'unité hellénique. Les Grecs avaient toujours aimé les beaux discours: *φιλόλογοι καὶ φιλήκοοι.* Maintenant ce goût se confond avec le culte pieux du passé, qui, au-dessus du particularisme local et municipal, unit tout ce qui parle grec dans un commun patriotisme. Et quand des philosophes, sous prétexte de vertu, de bonheur ou de salut, rabaissaient l'art de bien dire pour exalter l'art de bien vivre, c'était comme si des barbares portaient la main sur ce qu'il y avait dans le patrimoine national de plus cher et de plus sacré.

Il se trouvait pourtant des orateurs d'un genre intermédiaire à qui ce divorce ne paraissait pas inévitable, ou qui, n'arrivant pas à rompre avec les habitudes d'esprit contractées au cours de leurs études littéraires et oratoires, cherchaient cependant à donner à leur éloquence, teintée d'érudition, un intérêt pratique, et le caractère d'un enseignement philosophique et moral.

2

MAXIME DE TYR, DION DE PRUSE, FAVORINUS

Parmi ceux qui ont joué ou se sont proposé de jouer ainsi tout à la fois le rôle de philosophe et celui de sophiste, il en est que nous connaissons par leurs œuvres.

Tel Maxime de Tyr, qui a vécu un peu plus tard qu'Apulée. On a rapproché ses dissertations de la diatribe cynique. La parenté est incontestable. Mais ce serait faire injure aux Cyniques de serrer la comparaison de trop près. Leur ironie mordante et agressive, leur trivialité même a une sorte de saveur; et quant aux Stoïciens à tendances cyniques, tels qu'Epictète et Musonius Rufus, l'élévation du caractère s'allie chez eux d'une façon intéressante au souci des réalités pratiques. Quoi de semblable dans le bavardage puéril et incolore de Maxime de Tyr? Jamais galimatias plus prétentieux ne servit à masquer une plus lamentable indigence d'esprit. Il y est pris d'ailleurs tout le premier; à force d'entasser les images et les comparaisons, il se persuade qu'il dit quelque chose, et se donne à lui-même l'illusion de la profondeur. De très bonne foi, il se croit philosophe, et, comme tel, il a l'ambition d'instruire et d'être utile. En réalité, il ne procède pas autrement que ne ferait un sophiste de talent médiocre. Pour ne rien dire de ses gentillesses de style, de sa préciosité, de ses recherches de symétrie, il a des plis fâcheux, qui pourraient faire douter de sa sincérité, comme, par exemple, de soutenir des points de vue opposés, et de plaider des causes philosophiques « in utramque partem.[1] » Les sujets qu'il traite ne sont que des prétextes, et l'occasion de se griser d'un vain cliquetis de paroles. La portée lui en échappe[2], et s'il ne les comprend pas, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il sache en tirer parti.

S'il semble régner dans ses entretiens soi-disant philosophiques une certaine unité de composition, ils le doivent à leurs courtes dimensions et à la sécheresse de son imagination. Maxime n'a rien de la brillante fantaisie d'Apulée. Mais il n'est pas plus capable pour cela de dominer une idée et de la développer logiquement. Il abuse des expédients connus : descriptions, anecdotes, accumulation d'exemples[3], que lui fournissent tour à tour les poëmes homériques, l'histoire, la biographie, la vie des bêtes, en

---

[1] *Diss.* 1—4. 21. 22. 29. 30.

[2] Cf. Maur. Croiset, *Litt. gr.* V, p. 582, n. 1.

[3] Voy. *Diss.* 1 (description minutieuse du navire du roi Aétès et récit de son naufrage lamentablement ridicule : image du disciple d'Epicure) ; 3, qui n'est guère faite que d'une succession d'exemples ; 7, 10.

particulier des oiseaux [1], les mœurs des peuples, les curiosités géographiques [2]. C'est toujours le même fonds d'érudition, et qui, chez lui, supplée à l'insuffisance de la pensée. En somme, Maxime de Tyr, avec beaucoup moins de talent que plusieurs de ses contemporains, et un style plus laborieux, associe à des tendances philosophiques le souci de la forme et le désir de plaire; c'est un sophiste, mais un sophiste que ne contente pas l'art pour l'art, qui voudrait bien que son éloquence servît à quelque chose, et dont les entretiens diffèrent des discours de pur apparat par les intentions didactiques et morales.

Un cas autrement intéressant à tous égards, c'est celui de Dion de Pruse [3], un siècle environ avant Maxime. Dion avait commencé par être sophiste, et s'était ensuite converti à la philosophie : exilé sous Domitien, et réduit à mener une vie errante et cachée, il avait renoncé alors aux amusements de la sophistique, et, par une brusque réaction, avait pris les mœurs et le langage d'un philosophe cynique. Mais après la mort de Domitien, Dion rentre dans sa patrie, où il occupe, tant comme citoyen que comme orateur, une situation élevée et considérée. Ce n'est pas qu'il revienne à la sophistique: la philosophie garde son homme. Mais le Cynique s'humanise; les anciennes habitudes reparaissent; Dion n'est pas insensible aux succès oratoires, et bon nombre des discours philosophiques de cette période ne diffèrent pas sensiblement dans la forme de ceux qui précèdent l'exil. Prédicateur populaire au temps de sa vie errante, Dion continue à se considérer comme chargé d'une sorte d'apostolat, développant des questions de morale générale, ou adressant aux villes des conseils politiques. Un peu monotone peut-être dans son abondance aisée, il est supérieur de beaucoup à des hommes comme Maxime de Tyr ou Apulée par le sérieux, l'élévation du caractère et la hauteur des vues. Moins superficiel et plus réfléchi qu'Apulée, il n'en a ni la riche fantaisie ni l'inconstante frivolité, et est trop sincèrement épris

---

[1] *Diss.* 2, 3. 4.

[2] *Diss.* 3, 3. 8.

[3] V. H. v. Arnim : *Leben und Werke des Dio von Prusa.*

d'utilité morale pour céder au même point au désir de plaire et d'amuser.

Mais la philosophie n'est pas tout; Dion met à profit, lui aussi, les ressources d'une culture variée. Il sait, il est vrai, traiter un sujet avec une certaine suite, et ses discours n'ont pas la bigarrure de ceux d'Apulée ; il cherche moins à éblouir par son érudition. Mais tout en y mettant plus de mesure et de discrétion, il exploite le même fonds d'anecdotes empruntées à la littérature, à l'histoire et aux sciences.

Les Grecs, nous l'avons dit, vivent à cette époque une vie idéale dans le passé ; les légendes épiques et les souvenirs glorieux de leur histoire sont plus actuels et plus vivants que la réalité présente; les écrivains prennent modèle sur les anciens; l'atticisme prétend fixer la langue dans une immobilité hiératique, et, comme il arrive quand la source est tarie des productions originales — comme font par exemple les écrivains qui, faute de puissance créatrice, se rejettent sur la critique — la littérature trouve un aliment dans les œuvres antérieures.

Ce parasitisme littéraire est un des caractères de Dion. Le sujet même de plusieurs de ses discours est directement emprunté à la poésie, comme par exemple le *Τρωικός* [1], où, par un amusement de sophiste, il entreprend de prouver que Troie n'a jamais été prise par les Grecs, ou le discours sur les armes de Philoctète [2], où il compare Eschyle, Sophocle et Euripide.

Ce sont là des discours sophistiques. Mais même quand Dion expose des idées philosophiques, il lui arrive continuellement de prendre comme point de départ quelque souvenir historique ou littéraire, d'imaginer une situation fictive dont c'est le passé qui lui fournit le cadre. Dans quatre diatribes (*Or.* VI, VIII, IX, X), il met en scène et fait parler Diogène, lui composant une physionomie où entrent pour une bonne part des traits empruntés à la tradition. Une conversation entre Philippe et Alexandre sur les poètes dont la lecture convient aux princes (*Or.* II) sert de prétexte à un peu de critique littéraire et à un grand nombre de

---

[1] *Or.* XI (T. I p. 115 A.)

[2] *Or.* LII (T. II p. 104 A.)

citations. (De même que chez Apulée, les citations foisonnent chez Dion.) Le premier discours sur la royauté (*Or.* I) débute par une anecdote tirée de la vie d'Alexandre. Un mot de Socrate sert de texte au troisième discours sur la royauté, et c'est un entretien d'Alexandre avec Diogène qui fait la matière du quatrième.

Tout cela suppose beaucoup de lectures. Dion eut un jour l'occasion de révéler l'existence de Phocylide aux habitants de Borysthénis, qui ne connaissaient de poète qu'Homère[1]. Il est ici au milieu de barbares, et savant à peu de frais ; sa situation n'est pas sans analogie avec celle d'Apulée vis-à-vis de ses concitoyens. Mais ailleurs même, et quand il s'adresse à des Grecs, il prend le ton, je ne dirai pas pédant, mais légèrement didactique, d'un homme qui ne craint pas de faire profiter les autres de ses connaissances ; ou s'il ne vulgarise pas pour instruire, il conte pour orner sa matière. Il n'aime pas moins qu'Apulée les détails géographiques et ethnographiques. C'est ainsi que dans le *Λιβυκὸς μῦθος* [2], Dion décrit un être fabuleux, moitié femme, moitié animal, qui vit en Libye, et qui séduit d'abord, puis dévore ceux qui l'approchent. L'apologue a une portée morale : ce monstre, c'est l'image de nos appétits. Mais ce qui cesse d'avoir une application pratique, c'est la digression sur la Libye, sur les animaux qui l'habitent, sur sa configuration. L'éloge de l'Egypte (mais non de ses habitants) amène une description du pays [3]. Parle-t-il de la ville de Borysthénis ? ce ne sera pas sans en dépeindre l'aspect extérieur, ni en rappeler les origines [4]; et il nous rend à ce propos le service de nous faire connaître l'armement des Scythes [5]. Ou encore il énumère une série de peuples chez lesquels les sages étaient associés aux rois dans le gouvernement [6]. On s'intéressait autour de lui aux coutumes, aux croyances et

---

[1] *Or.* XXXVI (T. II p. 3 A.) § 9 ss.

[2] *Or.* V, 5 ss. (T. I p. 80 A.)

[3] *Or.* XXXII, 35 ss. (T. I p. 277 A.)

[4] *Or.* XXXVI, 1-6 (T. II, p. 1 s. A.)

[5] *ibid.* 7 (p. 3).

[6] *Or.* XLIX, 7. 8. (T. II, p. 95 A.)

aux institutions des peuples, de ceux surtout que rendaient vénérables leur réputation de sagesse ou l'antiquité de leurs origines.

Pour prendre un dernier exemple, l' *Ὀλυμπικός* [1] débute par un apologue où bien des traits font songer à Apulée. Les petits oiseaux, chacun le sait, suivent la chouette et font cercle autour d'elle. Il est surprenant que ce soit le triste oiseau et non le paon qui produise cet effet. Là-dessus, une description, comme les aime Apulée, du plumage du paon, du paon faisant la roue. Mais non, les petits oiseaux ne se soucient pas du paon ; ils ne s'assemblent pas non plus autour du rossignol, ni autour du cygne. Là, nouvelle digression sur le chant du cygne. C'est alors seulement qu'on saisit le sens de l'apologue : Dion se compare lui-même à la chouette suivie par les petits oiseaux ; c'est autour de lui qu'on se presse, quand il y en a tant d'autres, et qui font si bien la roue : ce sont les sophistes, bien entendu. Mais Dion ne lâche pas sa chouette, qui peut encore lui rendre service. Pourquoi les petits oiseaux la suivent-ils ? c'est sans doute en mémoire de la chouette d'Esope, dont ils refusèrent d'entendre les sages avertissements. Mais les chouettes d'aujourd'hui n'ont plus ni le don de parole ni le don de prophétie ; elles n'ont plus rien à dire aux petits oiseaux. La chouette d'autrefois, c'est Socrate ; celle d'aujourd'hui, c'est lui-même, lui qui ne sait rien, et qu'il oppose ironiquement aux sophistes qui savent tout [2].

On le voit, la science amusante et la digression anecdotique ne sont pas absentes des discours de Dion. Il ne se donne pas, il est vrai, pour savant, comme Apulée ; il laisse cela aux sophistes [3] : c'est un trait d'ironie socratique. L'érudition l'intéresse moins que la morale. Mais ce que les deux orateurs ont de commun, c'est que, s'adressant au grand public, ils prétendent faire servir leur éloquence à l'utilité de ce public, et unir

---

[1] *Or.* XII (T. I p. 155 A.)

[2] Dion reprend le même apologue, en lui donnant une application analogue, *Or.* LXXII, 13ss. (T. II p. 188 A.)

[3] Il se qualifie « ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀδόλεσχος. » (XII, 16.) Cf. XII, 5. 9 ; XLII, 2 (T. II, p. 62 A.)

au talent oratoire une culture variée et des études philosophiques.

Mais de tous les orateurs grecs de cette époque, celui qu'Apulée rappelle le plus, c'est sans contredit Favorinus d'Arles [1]. Comme Apulée, Favorinus s'intéresse à tout; comme lui, il est épris de philosophie (mais, à la différence d'Apulée, il est sceptique); il a le même genre de vanité, le même besoin de frapper l'attention par quelque chose d'extraordinaire: il aimait à relever ce que sa destinée avait de paradoxal [2]. Mais surtout, dans la forme et dans le fond, tant par les procédés de développement que par la matière, son éloquence présente avec celle d'Apulée les ressemblances les plus frappantes [3]. C'est la même indiscipline, la même mobilité capricieuse à sauter d'une anecdote à une autre, le même souci de ne rien laisser perdre de ce qu'il sait.

Il nous est en effet parvenu un de ses discours [4]. La tradition l'attribue à Dion Chrysostome, mais tout le monde s'accorde aujourd'hui à en reconnaître la paternité à Favorinus [5]. La circonstance où il fut prononcé fait, elle aussi, songer à Apulée. Mais l'aventure est plus piquante. Apulée vient remercier ses concitoyens d'une statue qui n'existe pas encore, pour être plus sûr de ne pas la voir lui échapper. Favorinus, lui, avait été honoré d'une statue par les habitants de Corinthe ; mais comme il avait dans la suite, pour des raisons mal établies, encouru le déplaisir d'Hadrien, prudemment les Corinthiens l'avaient sup-

---

[1] Je rappelle que nous avons surtout en vue Apulée orateur et conférencier. S'il s'agissait du caractère, il serait plus naturel encore de songer à Aelius Aristide. Cf. Lafaye, *Divin. d'Alex.* p. 83.

[2] « Ὡς παράδοξα ἐπεχρησμῴδει τῷ ἑαυτοῦ βίῳ τρία ταῦτα· Γαλάτης ὢν ἑλληνίζειν (cf. [Dio Prus.] XXXVII, 26), εὐνοῦχος ὢν μοιχείας κρίνεσθαι, βασιλεῖ διαφέρεσθαι καὶ ζῆν. » (Philostr. *V. S.* I, 8, p. 206; p. 9 Kayser).

[3] Cf. *Kunstprosa,* p. 423.

[4] [Dio Prus.] XXXVII (T. II p. 17 ss. A.)

[5] Cette opinion a été soutenue d'abord, mais d'une façon moins affirmative, par Emperius, *De Oratione Corinthiaca falso Dioni Chrys. ascripta* (Brunsv. 1832) (*Opuscula*, ed. Schneidewin, Goett. 1847). V. maintenant : Maass, *De biogr. graecis* (*Philol. Untersuchungen*, III, 1880) p. 133 ss. Arnim (*Dionis Pr. quae exstant*, t. II, p. III). Norden, *Kunstprosa*, p. 422 sq. Colardeau, *De Fauorino*, p. 22 ss.

primée pour faire leur cour à l'empereur. C'est de cela que Favorinus vient se plaindre. Entre lui et les Corinthiens, dit-il pour commencer, c'est une amitié qui remonte à dix ans. Corinthe l'a adopté plus complètement qu'elle n'avait fait Arion de Méthymne, à qui cependant elle n'a pas élevé de statue. Et puisqu'il a nommé Arion, Favorinus ne se privera pas de rappeler que c'est lui qui introduisit le dithyrambe à Corinthe au temps de Périandre le sage, et de conter l'aventure bien connue d'Arion sauvé par un dauphin. Périandre fait penser à Solon, qui, sous ce prince, vint à Corinthe pour se soustraire à la tyrannie de Pisistrate. Car Pisistrate était un *τύραννος*, tandis que Périandre exerçait une royauté légitime, « *ὃν οἱ μὲν Ἕλληνες τύραννον ἐκάλουν, οἱ δὲ θεοὶ βασιλέα.* » (5). Voilà un nouveau développement : la royauté de Périandre et sa sagesse; car Périandre est le seul tyran qui ait mérité le nom de sage. Je passe les exemples.

C'est donc vers ce sage tyran que vint Solon le sage. Et cependant Solon non plus n'a pas eu sa statue, ni Hérodote, qui vint lire aux Corinthiens les parties de son œuvre qui leur étaient consacrées.

Celui qui parle est plus heureux. A peine a-t-il fait deux séjours à Corinthe : on a tout tenté pour le retenir, et n'y pouvant réussir, on a mis son portrait à des places d'honneur.

Mais en vérité, il se demande s'il n'a pas été le jouet d'un songe (9. 10) : de la statue il ne reste plus trace. Comment donc cette statue a-t-elle quitté cette ville ? cette ville pour laquelle (preuve évidente de sa supériorité sur toutes les autres) rivalisèrent Poseidon et Hèlios. C'est l'occasion ou jamais de raconter les origines mythiques de Corinthe, en y rattachant l'établissement des jeux isthmiques. Et l'on ne saurait parler des jeux sans mentionner les demi-dieux et les héros qui y prirent part.

Mais qui donc, répète Favorinus, revenant à son propos, a pu décider les Corinthiens à exiler cette statue ? Pas leurs ancêtres à coup sûr, défenseurs inlassables de la justice et de la liberté (et il rappelle longuement le glorieux rôle historique de Corinthe).

Y aurait-il donc un jugement prononcé? Car il arrive qu'on intente des poursuites à des statues. C'est ce que firent entre autres les Syracusains dans des circonstances qu'il faut rapporter, « *ὃν δὲ τρόπον οὐκ ὀκνήσω ἐπεμβαλόμενος διηγήσασθαι.* » (20 sq.).

Sans doute, ce désordre est calculé : Favorinus s'ingénie à rattacher à son sujet, d'une façon qui paraisse naturelle, tout ce qui est propre à flatter l'amour-propre des Corinthiens ; mais c'est aussi, la suite le montre bien, l'effet de certaines habitudes prises.

Dans la seconde partie de son discours (22 ss.), Favorinus institue un plaidoyer en faveur de sa statue. D'abord, la décision par laquelle on lui a accordé cet honneur était justifiée. Et aussitôt, voici l'inévitable anecdote. De joie d'avoir entendu un ambassadeur lucanien s'exprimer en dorien, les Syracusains lui élevèrent une statue, et ils en furent approuvés de toutes les cités grecques d'Italie. Combien plus à un Gallo-romain hellénisé, et devenu complètement grec par toute sa culture. Aussi, la statue qu'on a eu raison d'élever, est-ce à tort qu'on l'a fait disparaître.

La péroraison enfin présente encore quelques traits caractéristiques. En terminant, l'orateur déclare qu'il sait bien que les statues ne sont pas éternelles. Habent sua fata sigilla. Et de même que dans les consolations on évoquait le souvenir de grandes infortunes, Favorinus énumère des statues qui eurent le plus triste sort, en choisissant de préférence des exemples peu connus : on est savant ou on ne l'est pas.

Jusque-là, tout ce développement est un prétexte à anecdotes. La fin, par contre (43 ss.), a une couleur philosophique assez singulière. Notre corps, continue l'orateur, est pour nous un étranger. Cambyse se conduisit comme un fou le jour où il frappa de verges le corps d'Amasis (ou plutôt celui que les prêtres lui firent passer pour tel). Il peut frapper : ce corps qu'il tient, ce n'est pas Amasis, ce ne serait pas Amasis si ce corps était le sien. Amasis, il est ailleurs, il vit, il respire, il est conscient. Et c'est aussi ce que signifient ces mots d'une épigramme connue : « Tu peux moudre le sac qui ren-

ferme Anaxarque ; ce n'est pas Anaxarque que tu mouds[1]. »

Ce lieu commun philosophique, Favorinus en fait une application assez imprévue à sa statue. Quoi, dit-il, le corps n'est qu'un vêtement dont le sort ne nous touche en rien, et nous nous affligerions de voir fondre une image de bronze? Et s'adressant à la sienne, il lui fait et il se fait à lui-même des promesses d'immortalité. Ce mouvement oratoire d'inspiration philosophique, mais d'une philosophie vague, fuyante, faite de mots plus que d'idées, ne rappelle pas moins Apulée que la première partie du discours.

Il y a donc en Grèce, à peu près à l'époque où vit Apulée, des orateurs dont, en dépit de certaines différences, on a le droit de le rapprocher. C'est de leur exemple qu'il semble s'être inspiré. On serait même tenté de croire qu'il en est un, Favorinus, qu'il a pris pour modèle. Et l'on dirait qu'à cet égard comme à d'autres, il a voulu être une sorte d'intermédiaire entre la culture grecque et la culture latine.

Aussi n'est-ce pas sans raison que, pour le caractériser d'un mot, on l'a appelé un sophiste latin[2].

3

DÉFINITION DU SOPHISTE

Le terme de sophiste n'est cependant pas celui qu'emploie Apulée en parlant de lui. Le titre qu'il se donne invariablement est celui de philosophe. Il n'est donc pas inutile de préciser le sens qu'il convient d'attribuer à l'une ou l'autre de ces expressions quand on les applique à Apulée.

Un débat s'est élevé, il y a quelques années, entre Kaibel et Rohde, sur les origines de la seconde sophistique. Tandis que

[1] « Πτίσσε, πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον· Ἀνάξαρχον γὰρ οὐ πτίσσεις » Allusion à *Anthol. Palat.* VII, 133.

[2] « Er laesst sich am kuerzesten einen lateinischen Ableger der damals bluehenden Sophistik nennen. » Schwabe, (Pauly-Wissowa, *RE*, II, 252).

Rohde la rattache à l'éloquence asiatique[1], Kaibel[2] veut la faire remonter à l'ancienne sophistique grecque, combattue par Platon et développée par Isocrate. Nous n'avons pas à prendre parti dans cette discussion, ni à nous occuper des origines historiques de la seconde sophistique[3] : la seule chose qui nous intéresse pour le moment, c'est de savoir à quelle notion correspondait au second siècle le terme de sophiste.

Pour Rohde, de même que les rhéteurs ramenaient toute la culture de l'esprit, comprise sous le nom de *παιδεία*, à l'étude de l'art oratoire, considéré d'un point de vue purement formel, de même les orateurs que Philostrate nous fait connaître sous le nom de sophistes sont uniquement des artistes de style. Sans doute, un sophiste pouvait s'adonner à l'étude des sciences ou de la philosophie, mais ce n'est pas là ce qui fait le sophiste : sa fonction, l'objet propre de son activité, c'est la connaissance théorique et l'application pratique des préceptes et des procédés qui constituent l'art de bien dire[4].

Assurément, cette façon de voir pourrait se justifier par plus d'un exemple, et le représentant le plus authentique de la sophistique chez les Latins serait alors non pas Apulée, mais Fronton. Mais d'autre part, voilà, à la même époque, des hommes qui sont, eux aussi, des virtuoses de la parole, qui recherchent les mêmes succès oratoires, mais dont l'éloquence, située sur les confins des genres, tient à la fois de l'érudition, de la rhétorique et de la philosophie ; et ceux-là, on comprend

---

[1] *Griech. Rom.* p. 288 ss. — *Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik* (Rh. M. XLI, 1886, p. 170 = *Kl. Schr.* II, p. 75).

[2] Hermes XX, 1885, p. 507 sq. Cf. Norden, *Kunstprosa*, p. 126 s.

[3] Il était d'ailleurs difficile, dans les termes où la question était posée, d'arriver à une solution satisfaisante. Les choses, depuis lors, ont été remises au point par Wilamowitz-Moellendorff, *Asianismus u. Atticismus* (Hermes XXXV, 1900, p. 1).

[4] « Der Redekuenstler, der rhetorische Schriftsteller kann sich, fuer seine eigne Thaetigkeit, der verschiedensten Stoffe bemaechtigen, die ihm sein Wissen zugaenglich macht ; Lehrer dieses Stofflichen ist er nie geworden. Sophistik und Polyhistorie aller Art, Sophistik und Philosophie koennen wohl in Einer Person vereinigt sein, « doch dass es zwei Geschaefte sind, dass laesst sich nicht verneinen. »Sophist ist, in einer solchen Personalunion getrennter Gebiete, ein Jeder nur soweit als er Redekuenstler ist. » (*Kl. Schr.* II, p. 76/7).

qu'ils fassent songer aux talents variés et à la culture universelle des sophistes anciens.

Qu'il y eût une différence entre Dion, Maxime de Tyr, Favorinus, et Hérode Atticus, Aelius Aristide, Polémon ou d'autres de moindre renom, Philostrate lui-même s'en était rendu compte. Aussi bien est-ce à dessein que nous avons choisi de préférence les premiers pour les rapprocher d'Apulée. Mais n'a-t-on pas le droit, malgré cela, de les considérer comme formant simplement, parmi les sophistes, un groupe à part? La différence est-elle si profonde, que les seconds seuls puissent passer pour des représentants de la sophistique grecque au temps de l'empire romain ? Qui déterminera ce qui l'emporte soit chez Favorinus, soit chez Maxime de Tyr, soit peut-être même chez le Dion de la dernière période, du désir de se faire applaudir, ou de la préoccupation d'instruire et d'être utile? Sont-ce des rhéteurs teintés de science et de philosophie? Sont-ce des érudits ou des philosophes qui ont recours, pour répandre leurs connaissances, à des procédés et à des habiletés de rhéteurs ? Dion, une fois converti à la philosophie, malmène les sophistes : cela prouve-t-il qu'il ait perdu tout rapport avec eux ? Les habitudes de la sophistique paraissent au contraire se concilier avec ses tendances philosophiques dans les discours qu'il prononça quand, après son retour dans sa patrie, il eut un peu atténué la rigueur du cynisme qu'il professait au temps de son exil. Et si Philostrate a soin de ne pas confondre avec les sophistes proprement dits des orateurs tels que Dion et Favorinus, l'expression bien connue qu'il leur applique, *φιλοσοφήσαντες ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι* [1], indique bien qu'à ses yeux, entre leur éloquence et celle des sophistes, il existe tout au moins certains caractères communs.

Mais après tout, peu importe le mot, pourvu qu'on s'entende sur la chose. Donnons donc, si l'on y tient, à cette catégorie spéciale d'orateurs, pour les distinguer de ceux auxquels on veut réserver l'appellation de sophistes, le nom de philosophes, qu'eux-mêmes ont parfois revendiqué, mais reconnaissons qu'à

---

[1] *V. S.* I, 8, p. 492 (p. 11, 17 Kayser), et le début.

son tour ce nom soulève des objections. Tout au moins, l'idée que le terme de philosophe éveille naturellement dans notre esprit correspond-elle mal à ce qu'entendent par là, quand ils se l'appliquent à eux-mêmes, un Favorinus ou un Apulée.

Le rapport que nous venons de signaler entre Apulée et tels orateurs grecs de la même époque, n'avait pas échappé à Rohde, qui invoque précisément, comme un argument en faveur de son point de vue, l'exemple du philosophe de Madaure[1]. Il est vrai que Rohde, d'autre part, ne veut voir dans les *Florides* que des œuvres de sophiste. Mais ce n'est pas là qu'Apulée se réclame avec le moins d'insistance de sa qualité de philosophe. Qu'entend-il donc par là ?

4

EMPLOI DU TERME DE PHILOSOPHE

A. Polymathie.

Ses propres déclarations sont à cet égard assez nettes. La philosophie, c'est bien, au sens courant du mot, non pas peut-être une explication — ni surtout, nous le verrons, une explication rationnelle — de l'univers, un système, mais un ensemble de spéculations sur l'âme, sur Dieu, sur la providence, et un certain genre de vie. Mais la philosophie ne consiste pas moins dans des études scientifiques ; être philosophe, c'est être savant.

La vraie philosophie embrasse tous les ordres de connaissances. Gardons-nous, dit Apulée, de la confondre avec l'image déformée qu'en donnent ces gens grossiers et sans culture qui n'ont du philosophe que l'habit (*Flor.* 7, 26). De même, dans l'*Apologie*, Apulée oppose indifféremment la science et l'ignorance, le philosophe et le vulgaire. Les travaux par lesquels il continue les recherches d'Aristote et de ses successeurs, c'est

[1] « Einen kennt man ja, der sich solcher Allseitigkeit vermass, den Apulejus von Madaura. Nennt nun dieser « Lehrer alles Wissens » sich etwa einen Sophisten ? Nein ; ihm schien, so sehr er thatsaechlich Schoenredner blieb, zur Bezeichnung eines so vielumfassenden Studien Hingegebenen einzig treffend der Name des philosophus. » (*Kl. Schr.* II p. 77).

comme philosophe qu'il s'y livre; c'est une étude philosophique que celle de la médecine[1]. Et certes, en principe, il n'a pas tort. Mais la science, pour Apulée, nous savons ce qu'elle est : c'est cette abondante moisson de connaissances diverses, recueillies pêle-mêle un peu partout, et qui sont la matière de ses discours. Il donne très nettement à entendre que philosophie, pour lui, signifie érudition variée. « Venez-vous au théâtre, dit-il, pour voir un mime? vous rirez; un danseur de corde? vous aurez le frisson; un comédien? vous applaudirez; un philosophe? vous vous instruirez. » (*Flor.* 5, 18). Or nous savons de quel bois il se chauffe, et comment il comprend l'instruction de ses auditeurs. Et nous savons aussi maintenant que si Apulée, dans les *Florides*, se donne pour philosophe avec tant d'insistance, c'est qu'en effet, en prodiguant ainsi les trésors de sa science anecdotique et fragmentaire, il pense en jouer le rôle et en exercer la fonction. Philosophie suppose donc pour lui la *πολυμαθία* que possèdent ou que se vantent de posséder soit les polygraphes, soit les sophistes du temps.

B. Talent littéraire.

Mais la profession de philosophie comprend en outre le talent littéraire et oratoire. C'est dans l'étude des lettres que consiste pour Apulée la véritable éducation intellectuelle, et l'éducation intellectuelle, il ne la sépare pas de l'éducation morale. Depuis que le jeune Pudens a abandonné les leçons d'Apulée, il a tout oublié ; c'est à peine s'il sait encore le latin ; et il est devenu en même temps le dernier des vauriens (98, 594). Cette observation fournit à Apulée un jeu de mots comme il les aime : « Numquam matris tuae litteras attigisses, si ullas alias litteras attigisses. » (86, 573).

Mais il y a plus : la notion de philosophe implique celle d'homme de lettres. Apulée s'est exercé dans tous les genres. L'*Apo-*

[1] Le médecin, à partir du 1er siècle et surtout du 2e siècle de l'ère chrétienne, doit être philosophe, et même philosophe d'abord, médecin ensuite. La vie de Galien le montre (voy. Ilberg, *Aus Galen's Praxis*). Cf. Geffcken, *Aus der Weltanschauung spaetantiker Zeit* (Preussische Jahrbuecher, 127, 1907, p. 1 ss.) p. 5.

logie présente quelques échantillons de ses amusements poétiques; lui-même se vante d'exceller « non in uno genere studiorum »[1] : poëmes lyriques, poëmes épiques, satires et griphes, histoires variées[2], dialogues philosophiques. Or, quand Apulée fait allusion à ses œuvres littéraires, ce n'est pas la qualité de poète ou d'écrivain, c'est toujours celle de philosophe qu'il met en avant[3].

Mais s'il comprend sous le nom de philosophie la variété des genres et des talents littéraires, c'est cependant à ses discours qu'il songe tout particulièrement.

Il établit bien une distinction entre le philosophe et le *rhetor*, mais il le fait dans des termes qui montrent qu'à ses yeux la parole publique est une des fonctions essentielles du philosophe. Après avoir rappelé que Démosthène préparait ses discours devant un miroir, il ajoute : « Vtrum igitur putas maiorem curam decoris in adseueranda oratione suscipiendam rhetori iurganti an philosopho obiurganti, apud iudices sorte ductos paulisper disceptanti an apud omnes homines semper disserenti, de finibus agrorum litiganti an de finibus bonorum et malorum docenti? » *(Apol.* 15, 421). Sans vouloir serrer de trop près des expressions dont le choix est déterminé moins par le sens que par les besoins de l'antithèse, on peut remarquer que *disserere*

---

1 *Flor.* 9, 31. Cf. 9, 37 ; 20, 98.

2 D'après Buerger (Hermes XXV, p. 345) « historiae » aurait le sens de roman. Mais Rohde (Rh. M. XLVIII, p. 131, n. 1 = *Kl. Schr.* II, p. 31) fait remarquer que *Flor.* 20, 98, Apulée n'énumère pas ses œuvres, mais indique seulement les genres qui lui sont communs avec des philosophes de la Grèce ancienne. Quand il dit : « canit... Xenophon historias », il ne peut être question que d'histoire. *Apol.* 30, 460, *historiae* désigne un récit quelconque en prose. C'est en effet vraisemblable. Mais s'ensuit-il que les *historiae uariae* (*Flor.* 9,37) soient la même chose que les *historiae* auxquelles il est fait allusion ailleurs ? Apulée s'efforce, nous le savons, de donner aux termes grecs leurs équivalents latins. Le plus simple est donc de voir dans « historiae uariae » la traduction de ποικίλη ἱστορία . C'est d'autant plus vraisemblable que les mélanges, dont on sait la vogue à cette époque, étaient un genre tout à fait conforme au tour d'esprit d'Apulée.

3 *Flor.* 9, 29 : « Contemplatus frequentiam tantam quanta ante me in auditorio philosophi numquam usitata est. » V. d'ailleurs le fragment entier : c'est comme philosophe qu'il parle, et c'est là qu'il énumère ses œuvres littéraires (37). De même 20, 98, où, comme on vient de le remarquer, c'est parmi les philosophes grecs qu'il prend ses points de comparaison.

est précisément le terme qu'Apulée applique à ses conférences publiques[1]. Apulée ne veut pas dire seulement que les conseils du philosophe s'adressent à tout le monde[2], et non à un public d'occasion : il distingue en réalité deux sortes d'orateurs; à une éloquence spéciale et de portée restreinte, comme l'est celle du barreau (car ici, un *rhetor*, comme on voit, c'est un avocat), il oppose l'éloquence du philosophe, qui se déploie sur une scène plus vaste et atteint un plus grand public. Le philosophe tel qu'il se le représente ici, c'est le conférencier qu'il était déjà lorsqu'il fut accusé de magie.

Car il ne s'agit pas d'un enseignement oral qui ne sacrifie rien à l'extérieur : le philosophe doit avoir les qualités de forme qu'on est en droit d'exiger des rhéteurs de profession[3]. N'appelle-t-il pas la philosophie « disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam » ? (*Flor.* 7, 26) « Bene dicere » n'est pas pris dans une acception morale : Apulée s'exprime ainsi dans l'endroit où il attaque les prétendus philosophes, ces « rudes, sordidi, imperiti », qui déshonorent la philosophie par leur langage et leur conduite, « male dicendo et similiter uiuendo », qui font à leurs auditeurs le double outrage de tenir devant eux des propos injurieux pour les gens de bien, et d'employer des mots grossiers et des locutions vicieuses, « mala et uitiosa uerba »[4]. Revêtez de l'habit du philosophe le dernier des portefaix ou des cabaretiers, il s'en tirera tout aussi bien. On voit qu'Apulée a en vue non seulement la bassesse de l'âme, mais la trivialité et l'incorrection du langage.

---

1 *Apol.* 55, 517 (p. 63, 3 H.) ; 73, 547 (p. 81, 12 H.) Cf. Sen. *Ep.* 52, 9.

2 Sénèque écrit : « Quid est ergo, quare tale otium non conueniat bono uiro, per quod futura saecula ordinet, nec apud paucos contionetur, sed apud omnes omnium gentium homines, quique sunt quique erunt ? » (*De Otio* 6, 4). Mais l'idée est toute différente. Sénèque oppose l'activité de l'homme que les circonstances obligent à se retirer du monde et qui trouve dans la philosophie l'emploi le plus utile de sa vie, aux divers genres d'activité pratique au sein de la société civile. C'est la suite du développement sur les deux cités (c. 4).

3 Cf. Boissier, *Afr. romaine*, p. 236 sq.

4 7, 27. Cf. 9, 29 (p. 155, 6 Vl.) : « incondita et uitiosa uerba. » Il dit aussi à propos des mêmes personnages : « barbare alios insectari audientium contumelia est. » Cf. 9, 29 : « syllabam barbare pronuntiatam. »

Quelle sera au contraire la marque du vrai philosophe ? Dans un fragment où il s'adresse au public de Carthage en qualité de philosophe *(Flor.* 9), Apulée reconnaît à ceux qui l'écoutent le droit d'avoir à son égard des exigences particulières ; ses paroles ne sont pas de celles qu'emporte le vent ; aussi, avec quel scrupule n'est-il pas obligé de veiller sur ses moindres propos ! Et que doit-il s'interdire en particulier, le philosophe ? c'est de laisser échapper aucun solécisme, aucune impropriété, aucune intonation barbare[1]. Il ne songe d'ailleurs ni à se plaindre de ces obligations, ni à s'y soustraire ; mais qu'au moins on ne le confonde pas avec ces mendiants qu'on voit rôder sous la livrée de la philosophie, « palliata mendicabula » *(Flor.* 9, 30). C'est donc bien sa dignité de philosophe qui lui impose un sévère et rigoureux contrôle sur sa langue et sur son style.

Il faut convenir que c'est étendre beaucoup le sens des mots. Les contemporains durent trouver parfois qu'Apulée se livrait à des amusements plus dignes d'un sophiste et d'un rhéteur que d'un philosophe. La philosophie affectait de dédaigner ces vaines frivolités. La rhétorique, de son côté, la payait en railleries de son mépris pour les belles choses. On sait quel chagrin Marc Aurèle causa à son bon maître Fronton, quand il abandonna la rhétorique pour la philosophie : il semblait que c'en fût fait pour lui de toute élégance et de toute civilité[2]. Bien des gens pensaient comme Fronton, et s'obstinaient à considérer les deux professions comme contradictoires et incompatibles entre elles[3]. De là précisément, pour Apulée, la nécessité sans cesse renaissante de défendre ses droits au titre de philosophe.

---

[1] « Quis enim uestrum mihi unum soloecismum ignouerit ? quis uel unam syllabam barbare pronuntiatam donauerit ? quis incondita et uitiosa uerba temere quasi delirantibus oborientia permiserit blaterare ? » (9, 29).

[2] Front. *Ad M. Anton. de eloquio*, III, p. 150 N.

[3] Que d'autre part le terme de philosophe s'employât également dans une acception plus large, et assez voisine du sens que lui donne Apulée, c'est ce qui semble résulter de l'indication du « filosofi locus » sur une mosaïque connue retrouvée dans les environs de Cirta. V. là-dessus le spirituel commentaire de Boissier, *Afrique romaine*, p. 161 s.

C. La philosophie dans les *Florides*.

Nous n'avons pas, quant à nous, à lui donner tort ou raison : la seule chose qui nous importe est de savoir comment il l'entendait. Mais il en est même parmi les critiques modernes à qui ses explications n'ont pas paru suffisantes. Dans les *Florides*, a-t-on dit, Apulée n'a que le mot de philosophie à la bouche; cette philosophie, où est-elle? Et ne la trouvant pas dans les fragments qui nous sont parvenus, on a supposé qu'elle était toute dans les parties perdues. Pour Rohde, il faudrait voir dans les *Florides* un recueil de morceaux oratoires à la manière des sophistes, et destinés à servir de préfaces à des discours d'un caractère plus philosophique[1].

Il n'est pas impossible en soi qu'il y ait du vrai dans cette hypothèse. On pourrait même être tenté d'en trouver une confirmation dans l'œuvre d'Apulée. Le *de deo Socratis* est certainement un discours[2], et un discours qui veut avoir l'air d'une improvisation[3]. Voilà donc, à part l'*Apologie*, le seul discours d'Apulée qui nous soit parvenu en entier, le seul, en tout cas, dont nous ayons autre chose que de courts extraits; et cette conférence, malgré l'effort visible pour présenter des idées faciles sous une forme agréable, malgré les jeux d'esprit, la symé-

[1] « Es ist auffaellig, dass sich Apuleius in seinen Florida wiederholt als philosophus bezeichnet, waehrend doch gerade diese Bruchstuecke sogut wie nichts Philosophisches enthalten. Ich glaube, dass sich dies daraus erklaert, dass die Florida, und jedenfalls die uns daraus erhaltenen Excerpte, lediglich nach rhetorisch-stylistischen Standpunkten ausgewaehlt, nur Bruchstuecke der von Apuleius seinen quasiphilosophischen διαλέξεις vorausgeschickten praefationes, προλαλιαί geben, in denen ja allein der Redekuenstler zum Wort kam und nach den Gesetzen der Gattung zum Wort kommen sollte (Rh. M. XLI, 1886, p. 172 = *Kl. Schr.* II, p. 77 n. 1). Ailleurs Rohde appelle les *Florides* mêmes des ἐπιδείξεις (Rh. M. XL, 1885, 72/3).

[2] « Quid igitur, orator, obiecerit aliqui...» (5, 129; p. 12, 4 Th). La ponctuation de Hildebrand: « Quid igitur (orator obiecerit aliqui)...» donne un sens peu vraisemblable.

[3] Apulée demande un instant de réflexion pour trouver la traduction d'un vers d'Homère (11, 145; p. 19, 13 Th). Cf. Helm, *De prooemio Apuleianae quae est de deo S. oratione* (Philologus LIX, 1900, p. 598). L'argument qu'on pourrait tirer du *de deo S.* en faveur de l'hypothèse de Rohde serait plus concluant (mais non encore décisif) si le fragment oratoire que les mss. donnent comme étant le prologue de ce discours devait être considéré comme tel. Nous aurions alors un morceau tout sophistique ser-

trie de la phrase et la recherche du trait, a néanmoins, comparée aux *Florides*, un caractère philosophique nettement accusé. « C'est ce que nous appellerions aujourd'hui une conférence de philosophie populaire. [1]» Mais sommes-nous en droit de conclure de ce cas particulier aux autres discours d'Apulée ? Il est permis d'en douter.

Remarquons d'abord que la philosophie n'est pas aussi complètement absente des *Florides* qu'on l'a prétendu. Apulée vise à instruire, et sa science a beau n'être qu'une érudition superficielle et fragmentaire, n'importe : pour Apulée, la science, c'est encore de la philosophie. Les applications morales ne manquent pas non plus. Et l'on peut enfin, avec un peu de bonne volonté, trouver les éléments d'un enseignement philosophique soit dans les anecdotes biographiques sur les philosophes illustres, soit dans les détails curieux sur les pays des sages.

Il n'en reste pas moins que, par l'impression générale qui s'en dégage, les *Florides* ont plutôt le caractère d'exercices sophistiques. Mais l'impression serait-elle différente si nous avions autre chose que des extraits? A supposer que les *Florides* fussent de simples *πϱολαλιαί*, les conférences auxquelles elles servaient d'introductions devaient s'adresser aux mêmes auditeurs, à un nom-

---

vant d'introduction à une dissertation philosophique. Mais plusieurs éditeurs, depuis la Renaissance, considèrent le soi-disant prologue comme n'ayant aucun rapport avec le *de deo Socratis*, et le rattachent aux *Florides*. En dernier lieu, Helm (*art. cit.*) a essayé de démontrer qu'Apulée avait traité du démon de Socrate d'abord en grec (partie perdue), puis en latin. Le fragment auquel le *Monacensis* attribue le titre de *praefatio* serait bien l'introduction d'un discours dont notre *de deo Socratis* formerait la seconde partie. Parvenu à la fin de la première partie, laquelle est perdue, Apulée passerait du grec au latin, et les quelques lignes qui, dans les mss., font suite au prologue (« Iam dudum... defectior : » p. 5 Th., 194 v.d. Vliet) serviraient de transition. Je crois toutefois qu'il faut admettre avec P. Thomas (*Rem. crit.* 3e série, 1900) que le premier fragment (« Qui me uoluistis... compotiuit »: p. 1-4 Th., 190-194 Vl.) se compose en réalité de quatre morceaux indépendants les uns des autres, sans rapport avec le *de deo Socratis*, et qui doivent figurer parmi les *Florides*. Sur le deuxième fragment (Iam dudum...defectior) la solution de Helm, déjà proposée par Mercier, n'est pas invraisemblable. Mais tout ce qui nous intéressait pour le moment, c'était de savoir si le *de deo Socratis* était précédé, à notre connaissance, d'une προλαλιά à la manière des sophistes. Et là-dessus il semble bien qu'il faille répondre négativement.

[1] P. Thomas, *Rem. crit.* 3e série, p. 156.

breux public par conséquent. Apulée avait donc à tenir compte des exigences d'une certaine moyenne, qui demandait à être divertie plutôt qu'à être instruite, et qui eût trouvé un peu austère le plaisir d'entendre parler science et philosophie, si Apulée n'avait su tourner la leçon en amusement. Même un discours comme le *de deo Socratis* n'était peut-être pas au niveau de tout le monde. Apulée n'avait pas affaire à des Grecs.

Nous avons remarqué d'ailleurs qu'en parlant de l'éloge d'Esculape qu'il avait prononcé, peu de temps après son arrivée, dans la basilique d'Oea, Apulée se servait de l'expression «disserere» ; il appelle ce discours une « disputatio ».[1] Il est probable que ces termes correspondent dans sa pensée au grec *διάλεξις*[2]. Faut-il en conclure que cette conférence avait un caractère philosophique? C'est peu probable. Il semble que le sujet ne se prêtât guère qu'à une sorte de panégyrique religieux à la manière d'Aelius Aristide. Ce qui n'empêche pas que ce ne soit là une *disputatio*, comme l'orateur lui-même est un *philosophe*. Et il en était sans doute de même pour plus d'un discours d'Apulée.

Un dernier mot sur Favorinus : la comparaison avec Apulée peut aider à les mieux comprendre en les expliquant l'un par l'autre.

A la considérer dans ses caractères extérieurs, l'éloquence de Favorinus est d'un sophiste. Il eut avec plusieurs sophistes soit des relations d'amitié, soit des rivalités comme il s'en élevait fréquemment entre ces courtisans de la gloire[3]. Il enseigna la sophistique, et l'on comprend qu'on lui ait parfois attribué la qualité de sophiste. Mais d'autres lui donnent le titre de philosophe, et c'est celui qu'il revendiquait[4]. Dans une certaine mesure, il en avait le droit. Non qu'il faille aller jusqu'à mettre au nombre des sujets philosophiques certaines de ces « materiae infames » qu'il a traitées, comme l'éloge de Thersite ou celui de la fièvre

---

[1] *Apol.* 55, 517 (p. 63, 5 H.)

[2] Ce terme est appliqué par exemple aux diatribes d'Epictète (Gell. *N. A.* XIX, 1, 14).

[3] Il fut l'ami d'Hérode Atticus et se brouilla avec Polémon (Philostr. *V. S.* I, 8 ; p. 10 Kayser).

[4] Colardeau, *De Favor.* c. II. III.

quarte[1]; il n'y a qu'un rapport très lointain entre de tels développements et les arguments que la philosophie opposait à ce qu'on appelle calamités. A ce compte, l'éloge de la négligence de Fronton serait une œuvre philosophique.

Mais Favorinus avait du goût pour la philosophie, et certaines préférences : il paraît avoir penché vers un éclectisme teinté de scepticisme, assez voisin de celui de la Nouvelle Académie. D'autre part, Favorinus était non seulement un lettré épris de philosophie, mais un érudit, un curieux : il a composé entre autres une *παντοδαπὴ ἱστορία*. Faut-il admettre que pour lui, comme pour Dion Chrysostome, il y ait eu évolution, changement, qu'il ait passé de la sophistique à la philosophie[2]? Rien ne le prouve. C'est dans un discours tout sophistique, malgré les quelques considérations philosophiques de la fin, qu'il se donne comme philosophe[3]. De même qu'à Apulée, si on lui conteste ce titre, c'est en raison probablement de ses exercices de sophiste. Il est donc vraisemblable que Favorinus, orateur, érudit et philosophe[4], comprenait sous le nom commun de philosophie cet ensemble d'aptitudes et d'occupations intellectuelles. Ce serait une ressemblance de plus avec Apulée.

D. Valeur pour Apulée du titre de philosophe.

Dans une déclamation attribuée à Quintilien (268, p. 92 R.), trois frères, l'un orateur, l'autre médecin, le troisième philosophe, se disputent l'héritage que leur père a attribué par testament à celui de ses fils dont la profession serait reconnue la plus utile à l'Etat. Pareille question ne se serait pas posée pour Apulée. Orateur, philosophe, médecin (et il faut ajouter : naturaliste, physicien), il est tout cela à la fois, et c'est à tout cela qu'il applique le terme de philosophe.

Si c'est en cherchant à nous faire une idée de la nature de son

---

[1] Id. ibid. p. 47 ss.

[2] id. ibid. p. 36, 37, n. 1.

[3] [Dio Prus.] XXXVII, 26 (T. II p. 23 A.)

[4] « Ἀνὴρ πολυμαθὴς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, φιλοσοφίας μεστός, ῥητορικῇ δὲ μᾶλλον ἐπιθέμενος. » (Suidas).

éloquence que nous avons été amenés à nous rendre compte de la valeur qu'il attache à ce mot, c'est que son éloquence est la mise en œuvre des études et des connaissances que ce mot représente pour lui.

On comprend mieux dès lors la distinction, si essentielle à ses yeux, sur laquelle repose toute son apologie : il ne s'agit pas seulement d'établir son innocence dans une circonstance déterminée : c'est l'idée qu'il se fait de son rôle dans la vie, c'est sa profession et son caractère qu'il entend justifier devant l'opinion comme devant le magistrat.

Nous pouvons donc dire maintenant, en empruntant son propre langage, qu'Apulée est philosophe quand il compose des traités tels que le *de Platone* ou le *de Mundo,* ou des discours tels que le *de deo Socratis;* il est philosophe quand il ouvre le ventre à des poissons ou traduit en latin les travaux scientifiques des Grecs; il est philosophe quand il donne des conférences publiques; et dans l'*Apologie* enfin, attaqué à raison de sa qualité de philosophe, c'est comme philosophe et en philosophe qu'il se défend.

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE, RELIGION, MAGIE

CHAPITRE VI

LA PHILOSOPHIE D'APULÉE

I

PROFESSION DE PLATONISME

Talent oratoire et littéraire, érudition variée qui s'étend à tout, et s'intéresse avec une égale facilité aux objets les plus divers — la profession de philosophie, nous l'avons vu, suppose tout cela. Etre philosophe, c'est être instruit de toutes les sciences, y compris la philosophie elle-même. Mais Apulée a fait plus que l'étudier ; il a adopté pour son compte une doctrine philosophique ; il se range dans une école, et à la profession de philosophie il ajoute celle de platonisme[1]. Il ne prétend donc pas avoir un système à lui, il ne veut être qu'un disciple.

Dans quelle mesure ce disciple est-il fidèle à la pensée du maître? On ne saurait ici se contenter de répondre : Apulée se donne pour platonicien, c'est donc qu'il admet intégralement la philosophie de Platon, et partout où il n'exprime pas une opinion personnelle, il faut supposer chez lui une adhésion implicite. Un tel langage serait admissible, à la rigueur, s'il

[1] *Apol.* 10, 407 ; 12, 411 ; 64, 536; 65, 537 ; *Flor.* 15, 60. etc.

s'agissait d'un épicurien : l'épicurisme est une des sectes qui ont compté le moins d'hérétiques, — ou même d'un stoïcien, encore qu'il y ait eu parmi les disciples de Zénon bon nombre de dissidents et d'éclectiques. C'étaient là des doctrines relativement simples, faciles à saisir dans leurs traits essentiels, et dont, le plus souvent, on acceptait par surcroît, sans y regarder de près, la partie théorique, quand une fois, attiré vers l'une ou vers l'autre par ce qu'elle avait d'applicable à la vie, on en avait adopté la morale. Mais la pensée de Platon n'est pas de celles qu'on puisse aisément réduire en formules : trop complexe, trop souple et trop fuyante pour ne pas se trouver à l'étroit entre les barrières d'un système, elle est en même temps d'une trop noble et trop harmonieuse ordonnance pour qu'il soit possible, sans la mutiler, d'en donner une image incomplète. Et personne peut-il se flatter de l'avoir parfaitement saisie ? Conçoit-on même, à vrai dire, le platonisme sans Platon? Privé des grâces de la vie, dépouillé de la parure de poésie qui en fait le charme, il n'est plus que l'ombre de lui-même. Aussi bien ceux qui se sont réclamés de Platon n'ont-ils guère fait ou que l'emprisonner dans un système, ou que se partager ses dépouilles, comme on emporte d'un temple mis au pillage, qui une statue, qui un bas-relief, qui un vase ou un trépied de prix. Faut-il rappeler qu'on a pu voir s'abriter sous son patronage des tendances aussi opposées, quels qu'en puissent être d'ailleurs les rapports historiques, que le scepticisme académique et le mysticisme religieux des disciples attardés qui crurent renouveler la tradition authentique du platonisme primitif, et se borner à le continuer, à l'élargir et à en tirer les dernières conséquences ? Il ne suffit donc pas qu'Apulée se dise platonicien : que recouvre cette étiquette ?

Une étude détaillée de la philosophie d'Apulée — à supposer qu'il ait une philosophie — considérée dans ses rapports avec celle de Platon, nous entraînerait trop loin de l'objet de la présente étude; c'est un point cependant qu'on ne peut laisser entièrement de côté, quand ce ne serait que pour comprendre la position prise par Apulée, et son attitude envers ses ennemis.

La tâche est d'ailleurs simplifiée grâce à Apulée lui-même. Comment il a compris et interprété Platon, c'est là une question qui intéresse l'histoire du platonisme, mais qui ne se pose pas pour le moment. Ce qu'il nous importe de connaître, ce sont les idées dont il a fait son bien propre, qu'elles soient d'origine platonicienne ou qu'il les tienne pour telles.

Nous n'avons donc à faire usage que des déclarations où Apulée prend à son compte ce qu'il avance, et cela se réduit à assez peu de chose. C'est même des écrits philosophiques qu'il y a le moins de renseignements à tirer.

2

VALEUR DES TRAITÉS PHILOSOPHIQUES

Pour commencer, écartons le traité *du Monde*. Non parce que de bons juges en ont contesté, à tort d'ailleurs, selon nous, l'authenticité. Mais quand bien même cette authenticité serait prouvée et reconnue, qu'est-ce que le *de Mundo ?* Une adaptation latine d'un original longtemps attribué à Aristote (*περὶ κόσμου*), et qui est bien, dans son fond, avec un certain nombre d'éléments étrangers, d'inspiration péripatéticienne. Si Apulée s'était proposé de transmettre en disciple l'enseignement d'un maître, la question se présenterait sous un autre jour : il y aurait lieu de se demander alors comment le platonicien qu'il prétend être concilie avec tant de souplesse et peut-être d'inconscience, des opinions d'origine différente et souvent contradictoires entre elles. Ce n'est pas, à la vérité, que le platonisme d'Apulée ne soit, en effet, assez éclectique. Mais vouloir en tirer la preuve du *de Mundo* serait se méprendre sur le vrai caractère de ce traité, œuvre impersonnelle, travail de traduction et de rédaction, dont l'auteur n'entend pas donner les idées pour siennes. C'est ce qu'on voit mieux encore en le rapprochant d'un autre opuscule philosophique d'Apulée, *de Platone et eius dogmate*.

Quand on lit cette sorte de catéchisme platonicien, résumé

scolaire dont la sécheresse n'exclut pas toujours l'obscurité ni la confusion, et qui ressemble aux dialogues de Platon « comme un bâton qu'on rapporterait pour donner l'idée d'un arbre épanoui [1] », on a peine à concevoir qu'il soit du même auteur que les *Métamorphoses*, les *Florides* ou même le discours sur le démon de Socrate. C'est qu'en effet, Apulée y a mis si peu de lui-même que c'est à peine s'il a fait œuvre d'écrivain. Quel était donc son but en le composant?

Dans une étude encore récente [2], Th. Sinko a mis en lumière de nombreuses analogies entre le traité d'Apulée et l'ouvrage grec intitulé *Λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, qu'on a longtemps attribué à Alkinoos, et qui est, en réalité, du philosophe platonicien Albinus [3]. Cet Albinus, dont Galien suivit les leçons à Smyrne en 152 [4], paraît avoir été disciple de Gaius [5], qui enseignait la philosophie platonicienne à Athènes. Or il résulte de la comparaison consciencieuse à laquelle s'est livré Sinko que les deux traités, celui d'Apulée et celui d'Albinus, remontent à une source commune. Cette source, ce seraient les leçons de Gaius, dont il circulait peut-être, comme il arrivait souvent, des rédactions, mais dont il est très possible aussi qu'Apulée ait été l'auditeur [6].

Le *de Platone*, de même que le *de Mundo*, est adressé à un nommé Faustinus, qu'Apulée appelle « Faustine fili [7] »; ce devait donc être un jeune homme. Le *de Mundo* aurait été composé à un moment où Apulée et Faustinus se trouvaient à Athènes [8], mais après le *de Platone* [9]. Sinko conclut que Faus-

---

[1] Taine, *Voyage en Italie*, T. II, p. 254 (Image appliquée, bien entendu, à tout autre chose).

[2] *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*. (Cracovie, 1905).

[3] Cet opuscule figure dans l'*Appendix Platonica* (*Platonis dialogi* ed. C. F. Hermann t. VI) p. 152 (8) ss., sous ce titre : Ἀλκινόου διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων. Pour l'attribution à Albinus, Sinko renvoie à Freudenthal, *Der Platoniker Albinos u. der falsche Alkinoos* (Hellenist. Studien, H. 3, Berlin 1879).

[4] Galen. *De propr. libr.* XIX, 16 K. (*Scripta minora*, II, p. 97 Mueller).

[5] Sinko, p. 1 n. 3.

[6] *id.* p. 42 sq.

[7] *De Plat.* II, 1. *De Mundo, init.*

[8] Cf. *de Mundo* 32,361 : « Phidian illum ...uide ipse in clipeo Mineruae, quae arcibus Atheniensibus praesidet, oris similitudinem colligasse, etc. »

[9] Sinko p. 44 ss.

tinus était un jeune Romain (je dirais plus volontiers un Africain[1]) venu à Athènes pour y étudier la philosophie, et qui avait été confié, comme Pontianus, aux soins et à la direction d'Apulée. C'est pour « débrouiller » ce débutant, qui probablement savait encore mal le grec, qu'Apulée, plus âgé et plus avancé dans ses études, aurait rédigé, d'après les leçons de Gaius, un résumé de la doctrine platonicienne[2]; et c'est dans une intention semblable qu'il aurait traduit à l'usage du même Faustinus le traité pseudo-aristotélicien *du Monde*.

L'hypothèse est ingénieuse. Elle soulève cependant quelques objections. Il est douteux, par exemple, qu'Apulée, au temps de ses études à Athènes, ait pu avoir connaissance même du livre II des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle : or c'est un passage de ce livre qui a servi de source à deux chapitres du traité *du Monde*[3]. Il n'est pas démontré non plus que Gaius ait bien été le maître d'Apulée, et que ce soit de son enseignement que le *de Platone* donne la substance. Mais ce qui paraît bien établi, c'est que l'on ne saurait trouver dans le *de Platone*, pas plus que dans le *de Mundo*, l'expression d'une pensée personnelle. Il faut y voir plutôt un recueil de *δόγματα*, de *placita*. Apulée y prélude au rôle de traducteur[4], d'interprète de l'esprit grec auprès des Latins, et l'intérêt de cet écrit est presque tout

[1] Cf. supra p. 8 n. 2.

[2] V. Sinko p. 44. 47. Cf. p. 39 sq. un certain nombre d'arguments, qui ne sont pas sans valeur, en faveur de l'authenticité du περὶ ἑρμηνείας.

[3] Apulée a dû quitter Athènes au plus tard en 153 ou 154. Aulu-Gelle, qui y commença ses *Nuits attiques* (*praef.* 4) y était-il déjà venu ? D'après Friedlaender (*S. G.* III[6] p. 505) son séjour serait postérieur même à 160. *De Mundo*, c. 13 et 14 sont tirés de *Noct. att.* II, 22. D'après Sinko (p. 44), Apulée aurait utilisé soit Aulu-Gelle, soit sa source. Mais cette source ne peut être que Favorinus lui-même, avec lequel Aulu-Gelle était en relations personnelles, et dont il n'est pas croyable qu'il n'ait connu les œuvres qu'indirectement. Or la citation de Caton, corrigeant un renseignement de Favorinus, et qui se trouve à la fois chez Aulu-Gelle (II, 22, 28 s.) et chez Apulée (14, 321), ne permet pas d'admettre que Favorinus ait servi de source à Apulée. Remarquons enfin que *de Mundo* 32, 361 semble bien indiquer que Faustinus est à Athènes, mais ne prouve rien pour Apulée, sinon qu'il connaît cette ville.

[4] La préoccupation, que nous connaissons, de donner aux termes grecs des équivalents latins, se manifeste déjà dans le *de Platone*. A noter le fait qu'Apulée, qui a également eu recours au *Timée* de Platon, paraît avoir ignoré la traduction de Cicéron. Cf. Sinko p. 8 sq.

entier dans l'idée qu'il peut donner de l'enseignement de la philosophie platonicienne au second siècle.

On pourrait objecter, il est vrai, qu'Apulée faisant profession de platonisme, la doctrine exposée dans le *de Platone* est aussi celle qu'il a adoptée pour son compte, et que c'est même dans ce traité qu'on a chance de trouver de sa philosophie l'expression la plus exacte et la plus complète.

Ce raisonnement ne serait qu'à moitié juste. Parmi les idées qu'on emprunte à autrui, il s'opère souvent un départ. Il en est auxquelles on donne une valeur pratique, et qu'on fait entrer, pour ainsi dire, dans les cadres ordinaires de sa pensée ; les autres, on leur donne une adhésion théorique, mais elles restent extérieures ; on y a recours en cas de besoin, mais elles ne sont pas essentielles à l'explication — forcément incomplète et fragmentaire en pareil cas — que l'on se donne à soi-même de l'univers. Ce qui nous intéresse, chez Apulée, ce sont, si l'on peut dire, les idées de tous les jours, celles qui répondent pour lui à des préoccupations habituelles, sont inséparables de sa conception du monde, expliquent au besoin sa conduite dans la vie. Et pour nous en rendre compte, ce n'est pas quand il récite une leçon que nous devons l'écouter, c'est quand il parle en homme qui s'en est approprié le contenu. D'ouvrages didactiques et impersonnels comme ses traités philosophiques, nous n'aurons à faire usage que pour compléter à l'occasion ce que nous savons par ailleurs qu'il a fait vraiment sien.

Quels sont dès lors les ouvrages dont nous avons le droit de nous servir ? Les *Métamorphoses* une fois mises de côté, à part le dernier livre, il reste l'*Apologie*, les *Florides*, le *de deo Socratis*. C'est peu de chose, et encore tout n'y a-t-il pas la même valeur. Aussi n'avons-nous peut-être pas, dans les œuvres d'Apulée, de quoi nous faire une idée complète de ce que, faute d'un autre mot, nous appelons sa philosophie. Il est probable néanmoins que, malgré l'insuffisance des sources, nous en connaissons l'essentiel.

C'est qu'en effet, Apulée n'embrasse pas le platonisme tout entier; il fait un choix, et retient ce qui est en rapport avec ses goûts, ses tendances naturelles et sa notion de la philosophie.

Mais si ce choix était dicté par des préférences personnelles et instinctives, les études d'Apulée avaient contribué de leur côté à la formation de son esprit. Aussi peut-on tirer malgré tout de ses traités philosophiques quelques indications générales qu'on aurait tort de négliger.

3.

ECLECTISME

Un premier trait de ce qu'Apulée donne comme l'expression de la doctrine platonicienne, c'est, nous y avons déjà fait allusion, le mélange d'éléments d'origine étrangère. De parti pris ou inconsciemment, la philosophie du temps est éclectique. Les quatre grandes écoles qui jouissaient d'une sorte de reconnaissance officielle s'étaient fait sur bien des points des concessions et des emprunts réciproques, sans parler de ce qui leur venait d'ailleurs. Le platonisme s'était renouvelé par son alliance avec le néo-pythagorisme, et le stoïcisme, au contact, entre autres, du platonisme néo-pythagoricien, avait revêtu, chez plusieurs de ses adeptes, une certaine religiosité tendant au mysticisme. D'autre part, la morale stoïcienne avait déteint sur les autres doctrines ; elle s'était d'ailleurs vulgarisée, et, sous une forme adoucie, était devenue une sorte de règle de vie à l'usage des honnêtes gens ; on en constate l'influence, au temps de l'empire, chez beaucoup d'hommes d'instincts élevés, mais ne faisant nullement profession de philosophie.

On ne s'étonnera donc pas de trouver dans le *de Platone* la trace d'une inspiration étrangère, et surtout d'idées stoïciennes. Sans vouloir relever tout ce qui n'y est pas purement platonicien (je renvoie sur ce point à la brochure de Sinko), notons en particulier le portrait du sage (II, 20-23), qui est conforme à l'idéal stoïcien. Supérieur aux autres hommes en intelligence et en pureté, jouissant d'une pleine indépendance, n'attendant de personne un bonheur qu'il sait être entre ses mains, il ne se laisse pas plus enfler d'orgueil par la prospérité qu'abattre par le malheur, car il est pourvu de ressources dont aucune force

n'a le pouvoir de le priver. Il s'abstient non seulement de faire le mal, mais même de le rendre. Car il ne peut être atteint par aucun outrage, et il porte gravée dans l'âme cette vérité, que rien ne saurait nuire au sage de ce que le vulgaire regarde comme des maux [1]. Fort de sa conscience, il goûte à travers la vie une sécurité et un calme inaltérables, et interprète les accidents dans le sens le meilleur, convaincu que le soin de sa destinée est l'affaire des dieux immortels. Il est bon et sensé, car sa vie s'inspire d'un idéal de justice ; il est courageux et prêt à tout affronter. Le sage seul est riche, puisqu'en possédant la vertu, il possède un bien plus précieux que tous les trésors [2]. Il ne manque de rien, et est au-dessus de ce que les autres hommes jugent intolérable.

Sans doute, tout cela n'est pas exclusivement stoïcien, et l'on trouve chez Platon des pensées semblables. Socrate, dans le *Criton* (49 D), déclare déjà qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal. Le sage, avait dit Platon (*Phaedr.* 279 C), est riche ; le sage n'attend pas son bonheur des autres, mais de lui-même (*Menex.* 247 E sq.). Ces ressemblances de détail, d'une philosophie à l'autre, sont inévitables [3]. Mais entre Platon et Apulée se dresse l'image du sage stoïcien et la notion de l'*αὐτάρκεια* : idées qui s'imposaient d'autant plus aux esprits qu'elles étaient tombées dans le domaine public. Apulée lui-même ne retrouvait-il pas, sous forme de vérités philosophiques, des lieux communs de rhétorique qui lui étaient familiers ? « Egestatem non absentia pecuniae sed praesentia immoderatarum cupidinum gignit. » Cette sentence du *de Platone* (II, 21, 250) dit exactement ce qu'exprime en plus de mots, dans l'*Apologie*, le long développement sur la pauvreté, tout imprégné, nous l'avons vu, des souvenirs de l'école de déclamation.

---

[1] « Non enim eam contumeliam putat, quam improbus faciat, sed eam [non] putat, quam <non> patientia firmiter toleret, qua<ndo> quidem naturae lege in animo eius sculptum sit, quod nihil horum possit nocere sapienti, quae opinantur ceteri mala esse. » (II, 20, 248. Texte de Kroll : v. Sinko, p. 36).

[2] « Diuitem hunc solum quidem recte putat, quippe cum thensauris omnibus pretiosiorem solus uideatur possidere uirtutem. » (II, 21, 250).

[3] Cicéron (*Acad. pr.* II, 44, 136) marque la différence, en signalant l'exagération des paradoxes stoïciens.

Si l'enseignement qu'il reçoit à Athènes fait d'Apulée un platonicien quelque peu éclectique, le tour naturel et la formation de son esprit l'ont préparé d'avance à le rester. Jusque-là, sa culture a été avant tout oratoire et formelle : nous avons vu qu'il devait garder de cette éducation une empreinte ineffaçable. On ne s'habitue pas impunément à ne songer, quand on développe, qu'à l'effet immédiat, à ne s'inspirer que d'analogies accidentelles, purement verbales parfois, en perdant de vue la vraie nature des choses ; on est entraîné presque fatalement à être victime des apparences, et à mêler aux idées qu'on expose des considérations d'un autre ordre.

Pour ne pas transporter dans l'étude de la philosophie les habitudes contractées à l'école de rhétorique, il eût fallu un tout autre tempérament. Or la pratique de la déclamation n'avait fait que développer chez Apulée des dispositions naturelles. Intelligence vive, mais superficielle, curieuse, mais fragmentaire, plus apte à saisir les ressemblances extérieures qu'à discerner les rapports profonds, et trop prompte à se payer de mots pour s'embarrasser beaucoup des difficultés et des contradictions, comment Apulée aurait-il porté dans l'analyse de la pensée d'autrui plus de rigueur logique que dans l'exercice de la sienne propre, plus de suite dans l'étude de la philosophie que dans celle des autres sciences ? Il n'était pas homme à s'efforcer de pénétrer l'esprit d'une doctrine par une étude patiente et approfondie, à suivre un philosophe dans la construction de son système, de façon à pouvoir ensuite assigner à chaque pièce de l'édifice sa place et sa valeur : c'est par le dehors qu'il prend contact avec la philosophie de Platon, comme avec toute chose ; il néglige l'enchaînement des parties entre elles ; et s'il se glisse dans les interstices des éléments de provenance étrangère, il en est d'autant moins averti qu'il a, sur le platonisme, des notions trop rapidement acquises pour ne pas commettre de contre-sens. Il ressemble aux gens qui, dans la conversation, trop mobiles et trop impatients pour écouter jusqu'au bout, interrompent leur interlocuteur, et achèvent eux-mêmes sa pensée, en la dénaturant le plus souvent d'après une idée préconçue. Rien n'est dangereux comme de comprendre à demi-mot.

Apulée procède déjà de la sorte dans le *de Platone*. On pourrait y relever, en assez grand nombre, des obscurités, des confusions, des redites et des erreurs, indice d'incohérence dans les idées et de précipitation dans le travail.

Si donc dans la suite nous rencontrons chez Apulée des incertitudes et des contradictions, il ne faudra pas s'en étonner, ni vouloir à toute force le mettre d'accord avec lui-même. Nous l'avons appelé un platonicien éclectique. Il serait peut-être plus juste de le considérer comme un homme de lettres épris de philosophie, et qui se déclare disciple de Platon, sans en avoir ni une connaissance approfondie ni une intelligence nette.

4.

PRÉOCCUPATIONS RELIGIEUSES

Notons encore dans le *de Platone* une tendance religieuse, dont il ne faudrait ni exagérer ni méconnaître l'importance, soit dans l'explication de l'univers, qui fait le sujet du premier livre, soit dans la morale, exposée au second. Le rôle attribué à Dieu est d'autant plus important que, des trois principes (*initia rerum)* énumérés au début (I, 5), Dieu, la matière, les idées, les deux derniers sont en fait assez oubliés dans la suite, tandis qu'on nous ramène sans cesse à Dieu, à son action créatrice et organisatrice, à la providence divine, manifestée dans la perfection de l'univers, et en particulier dans la structure du corps humain (I, 8 ; 12-14). Parmi les biens, le premier, c'est Dieu (II, 1). La vertu aura un caractère religieux : au-dessus des autres vertus, Platon met la justice, et la justice, en un certain sens, se confond avec la sainteté, *ὁσιότης* (II, 7). La fin de la sagesse, c'est la conformité avec Dieu [1]. Le pire de tous les hommes, être dépravé, étranger à toute humanité, insociable, ennemi des autres et de lui-même, cet homme est en même temps un contempteur des dieux (II, 16).

---

[1] *De Plat.* II, 23, 252 sq. « Sapientem... pedisequum et imitatorem dei dicimus et sequi arbitramur deum, id est enim ἕπου θεῷ. » Cf. Albinus c. 28 (p. 181 Hermann). La même maxime est d'ailleurs attribuée à Pythagore. Cf. la note de Thomas, p. 127.

Bien qu'on puisse invoquer, pour justifier ce point de vue, l'autorité de Platon lui-même, il n'est nullement prouvé qu'il faille attribuer à la philosophie de Platon, prise dans son ensemble, un caractère religieux. Il semble résulter au contraire des recherches de ces dernières années sur la chronologie des dialogues de Platon, que les questions religieuses sont loin d'avoir toujours eu pour lui un intérêt primordial, et que Dieu n'a vraiment pris place dans son explication de l'univers que dans la dernière période de son évolution philosophique [1]. On peut d'ailleurs noter à ce propos que les ouvrages de Platon dont il est fait le plus largement usage dans l'abrégé d'Apulée, le *Timée* et les *Lois*, sont précisément de ceux qui appartiennent à la fin de sa carrière. La théorie des idées, par contre, est à peine esquissée dans le *de Platone* ; elle est placée, en quelque sorte, sur le même plan que des questions secondaires, et sans que rien y puisse faire soupçonner un des éléments essentiels de la philosophie platonicienne.

Sans doute, malgré cette prépondérance de l'élément religieux, il y a loin de la sécheresse dogmatique du *de Platone* à la dévotion parfois mystique qui se traduit dans d'autres ouvrages d'Apulée. Ni le ton n'en est le même, ni l'esprit. Le véritable Apulée n'est pas là. Pour bien comprendre et sa conception du monde, et sa notion de la philosophie, il faut les rapprocher de ces aspirations encore vagues, dont on discerne l'influence dans des faits tels que le développement du néopythagorisme, la diffusion des cultes étrangers, la faveur accordée aux mystères, et qui flottèrent comme éparses dans l'air, jusqu'au jour où Plotin et ses disciples les coordonnèrent en un système.

Il reste néanmoins qu'au temps de l'empire romain, le platonisme fait une place toujours plus large aux spéculations théologiques, et qu'on l'interprète de plus en plus comme une philosophie religieuse. C'est sous cet aspect qu'il s'est présenté à Apulée ; c'est par là qu'il a dû l'attirer.

Apulée, en effet, est naturellement religieux. La divinité,

---

[1] Voy. Bovet, *Le Dieu de Platon*.

son action dans le monde, et plus encore ses rapports avec l'homme : c'est presque exclusivement à cet ordre de questions que, dans le domaine philosophique, il limite son attention. La philosophie en général, et celle de Platon en particulier, l'intéressent dans la mesure où elles lui fournissent de ces problèmes une solution satisfaisante. Connaître le vrai culte à rendre aux dieux, en se tenant également éloigné des excès où tombe le vulgaire, des sottes terreurs de la superstition et des blasphèmes de l'impiété [1] : c'est là, pour lui, la philosophie. Et ne se met-il pas lui-même au nombre des philosophes qui s'efforcent de pénétrer l'ordre de la providence, et rendent aux dieux un culte assidu [2] ?

Qu'est-ce donc que la divinité, et dans quelles relations l'homme se trouve-t-il avec elle ?

---

[1] *De Deo S.* 3, *init.*

[2] « Qui prouidentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant. » (*Apol.* 27, 453).

CHAPITRE VII

LES DÉMONS

I

HIÉRARCHIE DES ÊTRES

Il y a d'après Platon, dit Apulée, trois classes d'êtres animés. A chacune d'elles, selon sa nature, une région de l'univers est assignée comme séjour [1].

Dans le ciel habitent les dieux immortels. Les uns sont visibles, comme le soleil, la lune, les planètes et les astres en général, que tous les hommes, tant Grecs que Barbares, s'accordent à considérer comme des dieux ; les autres ne peuvent être conçus que par la pensée, et ne sont pas perçus par les sens : tels les douze grands dieux énumérés dans ces deux vers d'Ennius :

Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iouis, Neptunus, Vulcanus, Apollo,

et les autres dieux dont les noms nous sont familiers, et dont nous mesurons la puissance au rôle qu'ils jouent dans le monde [2]. Ces dieux sont incorporels, éternels, sans aucun contact avec ce qui est corporel ; ils sont par eux-mêmes, sans aucun bien extérieur, en possession de la béatitude parfaite ; ils se suffisent à eux-mêmes, et échappent à toutes les émotions humaines ; ils sont impassibles et ils sont immuables, car qui

---

[1] *de deo S.* 1. La doctrine des démons est renfermée presque tout entière dans le *de deo Socratis*. C'est à ce traité, ou plutôt à ce discours, que se rapportent, dans les pages qui suivent, les citations et les références qui ne sont accompagnées d'aucune indication de titre. — S. Augustin a longuement critiqué la doctrine des démons, telle qu'elle est exposée chez Apulée. V. surtout *C. D.* VIII, 14-22. IX, 3. X, 9-11. Cette discussion, d'ailleurs, n'offre guère d'intérêt qu'en ce qui concerne Augustin lui-même. Sur Apulée, il n'y a pas grand éclaircissement à en tirer.

[2] *de deo S.* 2 ; 4, 128. Cf. *Flor.* 10, 40. *de Plat.* I, 10, 201 ; 11, 204.

dit changement, dit imperfection, et les dieux sont parfaits. (3, 123 ; 12, 146-7.)

Au-dessus des dieux se trouve leur père, maître souverain de l'univers, qui non seulement est impassible et bienheureux, mais qui reste en dehors de toute activité, bien que d'autre part Apulée l'appelle le maître et l'auteur de tout ce qui est. Celui-là est incommensurable, le plus souvent inconcevable pour l'esprit, toujours ineffable ; les sages seuls ont le privilège de l'entrevoir par intervalles [1].

Au bas de l'échelle des êtres, dont les dieux occupent le sommet, se trouve l'homme. Il a pour séjour la terre, dont il est l'habitant le plus élevé en dignité, bien que trop souvent, par sa conduite, il semble vouloir se ravaler au-dessous des bêtes. Les hommes sont doués de raison et de langage ; leur âme est immortelle, leur corps est mortel ; ou plutôt, mortels en tant qu'individus, ils sont permanents en tant qu'espèce ; ils sont sujets à toutes les faiblesses, en particulier aux troubles de la passion. (4, 126-7).

Donc, voilà deux catégories d'êtres animés, « bina animalia » : d'une part les dieux, d'autre part les hommes. Mais entre les uns et les autres, il y a un abîme infranchissable. (4, 127-8). Les dieux sont séparés des hommes par leur éloignement, « loci sublimitate », par leur immortalité, par leur perfection. Entre les dieux et les hommes, il n'y a pas de communication possible. « Nullus deus miscetur hominibus [2]. »

Mais alors, dira-t-on, si la nature se compose de deux mondes éternellement distincts, et condamnés à ne jamais se rejoindre, si l'homme est relégué comme en un Tartare, et si les dieux n'interviennent pas dans les affaires humaines, à qui adresser ses prières, à qui présenter ses offrandes, qui invoquer en garantie des serments ? (5). Eh bien ! non, répond Platon, il est faux qu'il n'y ait pour les hommes aucun moyen de communiquer

---

[1] *De Plat.* I, 5, 190 ss. ; 10, 201. — *de deo S.* 3, 124.

[2] Cette idée, l'un des principes fondamentaux de toute la théorie des démons, inspire à saint Augustin, qui la juge absurde et immorale, un mouvement oratoire qui n'est pas sans grandeur (*C. D.* VIII, 20).

avec les dieux, il est faux que nos vœux ne parviennent pas jusqu'à eux. Car il existe entre les uns et les autres des puissances intermédiaires, qui portent jusqu'au ciel les prières et les mérites des hommes, et qui transmettent et dispensent aux hommes les faveurs divines. Ce sont les démons [1].

Un édifice à trois étages, dont les dieux, avec le Dieu suprême, leur père, occupent le sommet, les hommes, l'échelon inférieur, les démons, le milieu : telle est la représentation, un peu bien sommaire et simpliste, de l'univers, qu'Apulée emprunte ou croit emprunter à Platon. Pour y arriver, il a fallu parfois rapprocher arbitrairement des traits épars dans des dialogues appartenant à des périodes différentes : mais, de cela, on songera si peu à s'étonner, qu'à peine est-il besoin de le relever. Quoi qu'il en soit, cette doctrine se donne pour platonicienne, et Apulée a le droit, jusqu'à un certain point, de se couvrir de l'autorité de Platon [2].

Le Dieu du *Timée* et des dialogues qui en sont relativement contemporains est bien, comme le veut Apulée, l'auteur de l'univers : Platon l'appelle le démiurge, le créateur ou encore l'ordonnateur du monde [3]. Il est difficile de le concevoir, et pour ceux même qui l'ont conçu, il reste ineffable : « *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* [4]. » Déclaration bien connue, qu'Apulée traduit ou paraphrase à deux reprises [5]. Est-il bien sûr toutefois qu'il soit tout à fait fidèle, sur ce point, à l'esprit de Platon? Ce que Platon veut dire, selon toute probabilité, c'est tout

---

[1] « Sunt quaedam diuinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad deos commeant: hos Graeci nomine daemonas nuncupant, inter terricolas caelicolasque uectores hinc precum, inde donorum, qui ultro cito portant hinc petitiones, inde suppetias, ceu quidam utrisque interpretes et salutigeri. » (*de deo S.* 6, 132/3). «...quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas. » (*Apol.* 43, 498). Cf. *de Plat.* I, 11, 205 ; 12, 206. *Flor.* 10, 40/1.

[2] Sur ce qui suit, v. la thèse déjà citée de Bovet sur le *Dieu de Platon.*

[3] *Soph.* 265 BC. 266 B. *Polit.* 269 C D. 270 A. *Tim.* 28 BC, 30 A.

[4] *Tim.* 28 C.

[5] *De Plat.* I, 5. — *De deo S.* 3, 124.

simplement que les spéculations sur Dieu sont environnées de difficultés et restent toujours incomplètes, que l'objet en est lointain et malaisément accessible, que les résultats enfin de ces recherches ne peuvent être communiqués à tous les hommes, tant, sans doute, parce qu'ils sont au-dessus de leur portée, qu'en raison de l'insuffisance du langage humain. Or Apulée, revenant sur cette idée dans le *de deo Socratis,* y ajoute des développements quelque peu suspects. Du Dieu suprême, dit-il, il renoncera à parler : comment se flatter d'y parvenir, quand Platon, dont l'éloquence est divine, déclare que le langage humain est trop pauvre pour en donner une notion, même approchée, « hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quauis oratione uel modice comprehendi », et que c'est à peine si les sages, quand leur âme s'arrache aux entraves du corps, arrivent à l'entrevoir, comme à la lueur fugitive d'un éclair, « uix sapientibus uiris, cum se uigore animi, quantum licuit, a corpore remouerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, uelut in artissimis tenebris, rapidissimo coruscamine, lumen candidum intermicare? » Cette connaissance intermittente, et qui s'obtient au prix d'un effort de l'âme pour s'affranchir des liens de la matière, cette intuition qui ressemble à une subite illumination, voilà des conceptions qui appartiennent moins à Platon qu'à Apulée et à son temps.

Quant aux dieux, Platon se les représente comme immortels[1], heureux [2], impassibles [3], sages et toujours d'accord avec eux-mêmes [4]. Vers la fin de sa carrière, il établit une hiérarchie plus nette entre le Dieu souverain et les dieux qui lui sont subordonnés, les astres d'abord, qui sont par excellence les « *θεοὶ οὐράνιοι* » [5], puis les douze dieux prescrits par la loi [6],

[1] *Phaed.* 106 D. Cf. *Conu.* 202 D E, l'opposition des termes θνητός et θεός.

[2] *Conu.* 202 C. *Phaedr.* 247 A.

[3] *Phileb.* 33 B.

[4] *Crat.* 438 C.

[5] *Legg.* VII, 821 B. VIII, 828 C. XI, 927 A. Cf. *Crat.* 397 C.

[6] *Legg.* V, 745 D. VIII, 828 B.

auxquels correspondent apparemment chez Apulée, toujours préoccupé de trouver aux choses grecques des analogues dans les mœurs romaines et la langue latine, les douze dieux énumérés par Ennius. Ils ont pour père le Dieu suprême : jusque là, Apulée reste d'accord avec Platon. Mais, par une contradiction à laquelle il ne semble pas avoir pris garde, Apulée déclare en même temps que les dieux sont éternels, sans commencement et sans fin, « naturas incorporales, animales, neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeuiternas. » Platon leur applique seulement les épithètes d'ἀθάνατος, ἀδιάφθορος, ἀνώλεθρος (*Phaed.* 106 D), et plus tard, au Dieu éternel et créateur, il oppose les autres dieux, dont celui-ci est le père, et qui logiquement, en raison même de cette filiation, ont un commencement (*Tim.* 41 A).

Tout cela n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire auprès de la démonologie d'Apulée. Dieu et les dieux interviennent surtout pour définir par rapprochement la nature, la situation et le rôle des démons ; on pourrait dire qu'ils n'existent qu'en fonction [1] des démons.

Moins préoccupé de spéculations théoriques sur la nature de la divinité que de la question plus pratique des rapports entre l'homme et les dieux, il est naturel qu'Apulée s'attache surtout à la connaissance des êtres divins avec lesquels l'homme se trouve en contact direct. Nous verrons qu'on peut ramener à la théorie des démons presque toute sa philosophie ; et c'est ainsi (encore une façon d'être éclectique, ou plutôt de déformer la pensée de Platon), c'est ainsi qu'Apulée s'est trouvé assigner une place essentielle, dans son explication des choses et dans sa conception du monde, à une idée qui, chez Platon, n'a jamais pris la forme d'une doctrine arrêtée, bien plus : qui n'a chez lui que la valeur d'un mythe.

---

[1] En entendant cette expression dans le sens où Brunetière dit des personnages de la *Phèdre* de Racine qu'ils n'existent tous qu'en fonction de Phèdre. (*Epoques du théâtre français*, 7e conférence.)

2

LES DÉMONS DANS LES DIALOGUES DE PLATON

Ce mythe est bien connu : c'est celui de Diotime, dans le *Banquet* (201 D ss.). Après que chacun des convives a développé à sa manière, et sous une forme appropriée à son caractère, son sentiment sur l'amour ; que Phèdre, en particulier, et Agathon l'ont loué comme un dieu, Socrate, prenant la parole à son tour, rapporte ce que lui a révélé sur ce sujet l'étrangère de Mantinée, « savante dans les choses de l'amour et dans beaucoup d'autres encore. » L'Amour, d'après Diotime, n'est ni tout à fait beau et bon, ni tout à fait laid et mauvais : il tient le milieu entre ces deux contraires. Il est de même quelque chose d'intermédiaire entre la sagesse et l'ignorance, *μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας*. L'Amour n'est donc pas un dieu, et, d'autre part, il n'est pas mortel ; il est entre les deux. « Ne vois-tu donc pas (dit Diotime) que toi aussi, tu penses que l'Amour n'est pas un dieu ? — Mais alors, repris-je (c'est Socrate qui parle), que peut donc être l'Amour ? Est-il mortel ? — Nullement. — Qu'est-il donc ? — Ce que je disais tout à l'heure : quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel. — Mais encore, Diotime ? — Un grand démon, Socrate ; tout ce qui est démon, en effet, tient le milieu entre le divin et le mortel, *καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*. — Et ces démons, demandai-je, quelle en est la fonction propre ? — De servir d'interprètes et de courtiers des hommes auprès des dieux, des dieux auprès des hommes, apportant aux uns les prières et les sacrifices, aux autres les ordres et les récompenses ; et, remplissant l'intervalle, ils sont le lien qui rattache le tout à lui-même. Par eux s'exerce toute la divination et la science des prêtres concernant les sacrifices, les initiations, les incantations, et tous les prodiges de la magie. Dieu n'entre point en communication avec l'homme, *θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται* : c'est par eux seuls qu'il y a commerce et entretien des dieux avec les hommes et réciproquement, que ceux-ci dorment ou qu'ils soient éveillés. Celui qui est versé dans ces choses est un « démoniaque » ; celui qui est

habile à autre chose, soit arts, soit métiers, est un manœuvre. Des démons, il y en a beaucoup et de toute sorte ; et l'un d'eux, c'est l'Amour. »

Tel est le texte fondamental. On devait en tirer des conséquences imprévues, et en faire sortir l'une des doctrines qui eurent le plus lointain retentissement dans l'enseignement philosophique et dans les spéculations religieuses.

Mais Platon parle encore de démons en plusieurs autres occasions, et il suffit de rapprocher ces passages entre eux pour se convaincre que ce terme — pris par les Grecs, comme on sait, dans les sens les plus divers [1] — ne correspond pas pour lui à une notion définie, et qu'il ne s'est jamais préoccupé, sur ce point, de se mettre d'accord avec lui-même.

Il arrive que Platon entende par *δαίμων* non un être divin en particulier, mais la divinité ou la fortune, au sens le plus général et le plus indéterminé, comme en latin *deus* ou *numen*. Quand, par exemple, il suppose le cas d'une tentative de meurtre, dont l'intervention d'un démon détourne heureusement l'effet, ce *δαίμων ἀπότροπος* ne se distingue guère de la *τύχη* : ces deux noms sont d'ailleurs rapprochés comme des termes équivalents [2]. Le dieu souverain, d'autre part, est également appelé *δαίμων* dans un passage où *θεοί*, au contraire, s'applique aux divinités qui lui sont subordonnées [3].

Quant au pluriel *δαίμονες*, s'il fait songer naturellement à des êtres distincts, il s'en faut que ces puissances divines soient toujours pourvues d'une personnalité nette, ou que la nature et le rôle en soient partout définis de la même manière.

Il est souvent question de démons dans les dialogues de la dernière période, en particulier dans les *Lois*. La surveillance des espèces animales est dévolue à des « démons divins, *θεῖοι δαίμονες* », divinités d'ordre secondaire, dont l'action s'exerce

---

[1] Voy. Hild, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*.

[2] *Legg*. IX, 876 E — 877 A.

[3] « Πάντες... οἱ κατὰ τοὺς τόπους συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί. » (*Polit*. 272 E).

dans des limites relativement restreintes [1], tandis qu'au Dieu suprême appartient la direction de l'univers dans son ensemble. Mais que sont ces puissances divines, et comment doit-on se les figurer ? Envisageant ailleurs non plus les espèces animales, mais les sociétés humaines [2], Platon dit que Kronos mit à la tête des états, pour y faire régner la paix, l'ordre et la justice, non des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure, des démons [3], de même que ce ne sont pas des bœufs qui gardent les troupeaux de bœufs, ni des chèvres les troupeaux de chèvres, mais des hommes, c'est-à-dire des êtres d'une essence plus élevée. Et maintenant, ajoute-t-il, les états sur lesquels règne non la divinité, mais un mortel, ne sauraient échapper au trouble et au malheur ; il faut donc s'efforcer par tous les moyens de réaliser le régime institué sous Kronos [4].

Platon, comme on le voit, a recours ici à un mythe, et ce mythe se donne expressément pour tel (713 AB). De plus, ces démons conducteurs de villes, dont le rôle rappelle celui des démons surveillants (*φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων*) d'Hésiode (*O. et D.* 121), ne sont pas des personnes divines d'une espèce particulière et nettement définie. *Δαίμων*, dans le récit mythique, est l'équivalent de *θεός* (713 A) ; et quand, du *μῦθος*, Platon revient au *λόγος* (713 E), le terme de *θεός* se substitue sans explication à celui de *δαίμονες*. Sont-ils même à proprement parler conçus comme des personnes ? Platon veut dire — cela ressort de tout ce développement — que c'est la raison qui doit gouverner les états ; dans la pratique, ce sera la loi, mais la loi vraiment digne de ce nom, et qui est précisément l'expression de la raison. Les notions de divin et d'humain, d'immortel et de mortel, s'opposent ici entre elles, d'une manière tout à fait conforme à l'esprit de Platon, comme celles de rationnel et d'irrationnel [5]. Ce qui

---

[1] « Τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες. » (*Polit.* 271 D).

[2] *Legg.* IV, 712 E — 714 A.

[3] « Ἐφίστη.... βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας. » (713 CD).

[4] 713 E. Cf. 713 B.

[5] Cf. le point de départ de tout le développement (712 E-713 A).

permet à Platon d'ajouter immédiatement (713 E-714 A) : « (*δεῖ ἡμᾶς*) *ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.* » Que Platon admette ou non l'existence, au-dessous du Dieu suprême, d'une pluralité de dieux subalternes, les démons semblent bien n'être ici qu'une expression figurée, symbolisant le divin ou plus exactement certains modes d'action divine. Quant aux démons qui régissent les espèces animales, s'ils ne représentent pas la raison, nous n'avons pas lieu néanmoins de leur attribuer une plus large part de réalité objective.

On arrive à des conclusions analogues pour les démons propres à chaque individu : car les individus, comme les sociétés, ont leur démon, qui veille à l'accomplissement de leur destinée. Dans le célèbre récit d'Er l'Arménien, nous voyons chaque âme, au moment de renaître à la condition mortelle, choisir le démon qui l'accompagnera à travers l'existence (*Rp.* X, 617 E. 620 DE). La même idée est reprise dans le *Timée* (90 A C.), sous une forme un peu différente ; et là, Platon donne clairement à entendre que le démon que Dieu a donné à chacun de nous pour le conduire, c'est la raison. Ici pour les individus, comme tout à l'heure pour les cités, les démons représentent l'action directrice du même principe divin.

Enfin, d'après le *Phédon* (107 DE. 108 B), c'est le démon propre à chaque homme qui conduit celui-ci vers l'Hadès. Platon ne s'explique pas sur la nature de ce démon. Remarquons seulement qu'il diffère de celui dont il a été question tout à l'heure dans la *République :* l'homme ne choisit plus son démon, mais il lui échoit en partage : « *ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει.* »

A supposer contre toute vraisemblance que Platon prétende affirmer comme une réalité l'existence de ce que, dans ces divers passages, il appelle des démons, ce sont jusqu'à présent des êtres divins quelconques. Mais très souvent aussi Platon distingue les démons des dieux d'une part, des héros d'autre part[1] : les dieux, les démons, les héros, ces trois termes sont fréquemment asso-

[1] *Rp.* III, 392 A. *Phaedr.* 246 E.

ciés et énumérés dans cet ordre, en particulier dans les *Lois*[1]. Mais comme c'est presque toujours à propos de prescriptions relatives au culte, on peut admettre que Platon se contente de reprendre, sans ajouter personnellement d'autre valeur à cette hiérarchie divine, des expressions consacrées par la tradition. Ce qui est certain, c'est qu'il ne dit pas en quoi dieux, démons et héros diffèrent les uns des autres, ni ne se prononce sur le rôle et la nature des démons par rapport aux dieux et aux hommes.

Dira-t-on qu'il suffit de leur appliquer la définition qu'il en donne ailleurs? c'est bien ici que l'embarras commence. Du *Banquet*, même en négligeant le fait que les révélations de Diotime sur Eros ne sont qu'un mythe, il ne reste à retenir qu'une chose, c'est que les démons sont des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux, et que c'est par eux que les uns et les autres sont en communication. Les autres traits sont applicables au seul Eros. Peut-être même faut-il aller plus loin, et dire que c'est du caractère de l'Amour que Platon tire, pour la circonstance, sa définition des démons. Remarquons en effet qu'il ne part pas de la notion générale de démon pour en faire l'application à l'Amour : c'est au contraire l'Amour qui sert de point de départ.

Si donc, pour exprimer le caractère hybride de l'Amour, l'étrangère de Mantinée fait d'Eros le fils de Poros et de Penia, il n'y a rien là qui permette de conclure que Platon fasse des démons en général, même en langage mythique, des « enfants des dieux. » Il se sert ailleurs de cette expression, dans une phrase où il distingue « les dieux, les démons et les enfants des dieux. » (*Legg.* X, 910 A). Ces enfants des dieux, quels sont-ils? D'après le *Cratyle* (398 D), ce seraient les héros, demi-dieux (*ἡμίθεοι*) nés de l'amour d'un dieu pour une mortelle ou d'un mortel pour une déesse, *ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς*. Mais c'est aux démons eux-mêmes que Platon, dans l'*Apologie de Socrate* (27 C-E), applique le terme de *παῖδες θεῶν*. Il est vrai qu'il n'affirme rien. Socrate, pour réfuter par un dilemme l'accusation d'athéisme, donne le choix entre deux hypothèses. On avoue

[1] IV, 717 B; 732 D. V, 738 B D. VII, 801 E ; 804 A ; 818 C ; 828 B. X, 906 A.

qu'il croit à des *πράγματα δαιμόνια* : c'est donc qu'il croit à l'existence de démons. Or, de deux choses l'une : ou les démons sont des dieux, ou ils sont des enfants des dieux[1]. Dans les deux cas, croire aux démons, c'est croire aux dieux. Ce texte suppose donc tout au moins la possibilité de voir dans les démons des êtres issus des dieux.

Le *Cratyle*, par contre, (397 E-398 C) attribue aux démons une tout autre origine. Platon explique par l'étymologie le sens des mots *θεός, δαίμων, ἥρως. Δαίμων* vient de *δαήμων*, savant. Hésiode nous apprend en effet que les hommes de l'âge d'or continuent à séjourner sous la terre et portent le nom de démons :

> αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν,
> οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ὑποχθόνιοι καλέονται,
> ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. [2]

Mais les hommes de l'âge d'or ne sont autre chose que les sages (*φρόνιμοι*), et c'est à cause de leur sagesse qu'il les appelle des démons : « *ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασεν.* » Hésiode et les autres ne se trompent pas : quand un sage vient à mourir, il reçoit en partage la gloire et l'honneur, et on l'honore sous le nom de démon, c'est-à-dire de sage [3]. Ici donc, on le voit, les démons, c'est ce que deviennent après leur mort les hommes supérieurs : à la différence des héros, c'est leur sagesse et leur vertu qui leur ont mérité une sorte de divinité [4].

Rien n'indique enfin que Platon prête aux démons, soit de l'*Apologie*, soit du *Cratyle*, la même nature et les mêmes fonctions qu'à ceux du *Banquet*.

On le voit, il serait vain de chercher à établir entre ces textes un accord logique. Il n'est pas impossible que Platon ait admis, entre Dieu et l'homme, une série de puissances divines ; mais rien n'autorise, si l'on s'en tient à ses seules déclarations, à assigner, dans cette hiérarchie, une place et un rôle déterminés

---

[1] « Θεῶν παῖδες νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων. » (27 D).

[2] *O. et D.* 121 ss. (Cité d'après le texte de Platon, éd. Schanz).

[3] 398 B C. Cf. *Rp.* VII, 540 B C.

[4] Ce ne sont donc nullement tous les trépassés qui deviennent des démons. Cf. la distinction établie *Rp.* III, 392 A entre les démons, les héros et « οἱ ἐν Ἅιδου. »

à des êtres définis appelés démons. Le terme de démon n'est guère autre chose qu'une expression figurée ou mythique, dont la signification est suffisamment imprécise pour se prêter, suivant les cas, à des applications diverses. On ne saurait parler de la démonologie de Platon, parce que la démonologie de Platon n'existe pas. D'une théorie des démons, on ne pouvait trouver dans son œuvre que les matériaux épars et dispersés.

3.

LES DÉMONS D'APULÉE.

C'est à l'aide de ces matériaux, convenablement rapprochés et combinés, que la doctrine se constitua. Mais c'est surtout sous l'empire romain qu'elle s'est popularisée. Il n'en était pas, en effet, qui répondît mieux aux besoins religieux et se conciliât plus aisément avec les croyances du temps. Sous la forme où Apulée l'expose, elle lui est commune, dans ses grandes lignes, avec la moyenne de ses contemporains. Il n'y a de personnel que l'importance presque exclusive qu'il lui a attribuée dans l'ensemble de ses idées, et l'usage étendu qu'il en a fait en raison de sa commodité.

Les dieux, disions-nous (nous suivons toujours le *de deo Socratis*), ne sauraient entrer en contact avec les mortels. Mais il ne suit pas de là qu'ils se désintéressent de leurs affaires, ni qu'il soit vain de les prier et de les prendre comme gardiens du serment. Entre les uns et les autres, il y a des intermédiaires, qui sont les démons.

Entre le ciel, habité par les dieux, et la terre, séjour des hommes, s'étend l'air, qui doit, lui aussi, avoir ses habitants. Les démons occupent cet intervalle. En effet, les trois autres éléments, la terre, l'eau, et même, au témoignage d'Aristote, le feu, sont habités par des êtres animés. Comment concevoir que l'air seul en soit privé? Objectera-t-on qu'il y a déjà les oiseaux pour peupler les régions aériennes? Mais l'oiseau dont le vol s'élève le plus haut ne dépasse pas la cime des plus hautes montagnes. Entre le sommet de l'Olympe et le contour inférieur de

la lune, limite où commence l'éther, s'étend un espace immense, que jamais n'a franchi le vol d'aucun oiseau ; faut-il, seul dans la nature, le supposer vide et dépeuplé? D'ailleurs, c'est sur le sol que les oiseaux trouvent leur nourriture, construisent leur nid, viennent se poser quand ils sont las; ils sont plus terrestres qu'aériens (c. 8).

Les démons occupent donc la région qui s'étend entre le séjour des hommes et celui des dieux; et leur nature, conforme à la partie de l'univers qu'ils habitent, est, elle aussi, intermédiaire, mêlée d'éléments divins et humains. Moins lourds que les habitants de la terre, moins légers que ceux de l'éther, leur poids est tel qu'ils ne soient ni rivés à l'une, ni emportés vers l'autre (9,140 sq.). Pourquoi l'esprit se refuserait-il à admettre une telle catégorie d'êtres? Ne voit-on pas les nuages flotter ainsi dans les régions moyennes? (10,142) Mais les démons sont faits d'une essence plus ténue encore et plus subtile que les vapeurs de l'air — si subtile qu'ils n'arrêtent pas les rayons du soleil. Voilà pourquoi ils sont le plus souvent invisibles. Parfois cependant, par une volonté expresse de la divinité, ils apparaissent aux mortels : telle la Minerve d'Homère, visible au seul Achille, telle encore la Juturne de Virgile (c. 11). D'une façon générale, voir un démon n'a rien en soi d'extraordinaire : les Pythagoriciens, au témoignage d'Aristote, s'étonnaient quand quelqu'un disait n'en avoir jamais vu. Apulée penche à croire que Socrate voyait parfois son démon familier, comme Achille Minerve (20,166 sq.).

Donc, ce qui est propre aux démons, c'est leur constitution aérienne. Pour le reste, ils tiennent à la fois des dieux et des hommes. Ce qu'ils ont de commun avec les dieux, c'est qu'ils sont éternels. Comme les hommes d'autre part, ce sont des animaux doués de raison. Mais surtout, des mortels, ils ont les affections et les passions, tandis que les dieux sont impassibles[1].

---

[1] « Daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiua, corpore aeria, tempore aeterna. Ex his quinque quae commemoraui, tria a principio eadem quae nobis, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passiua non absurde, ut arbitror, nominaui, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii. » (13,148).

Ils sont sujets à la haine et à l'amour. Ces dieux dont parlent les poètes, qui protègent certains mortels et en persécutent d'autres, ne sont pas une invention mensongère ; ce sont des démons (12,145/6). Ils sont donc sujets aux mêmes troubles, aux mêmes agitations que les hommes ; et par là s'explique qu'ils soient sensibles aux prières, aux offrandes, aux marques d'honneur et aux affronts ; par là s'expliquent aussi les différences entre les cérémonies des divers cultes, chaque démon voulant être honoré à sa manière et selon ses goûts (c. 14).

Quant à la fonction propre des démons, Apulée nous l'a dit : ils servent d'intermédiaires, d'interprètes entre les hommes et les dieux, portant aux uns les prières, les dons et les grâces aux autres. En particulier, ils sont préposés à la magie et à la divination : de toutes les fonctions des démons, c'est sur celle-là qu'Apulée revient le plus volontiers[1]. Comme agents des prédictions et des avertissements célestes, ils sont chargés, chacun suivant sa spécialité, des divers signes annonçant l'avenir : ces signes sont donnés en vertu de la volonté divine, mais par le ministère des démons[2]. Voit-on la majesté des dieux s'abaisser à « peindre » un songe pour Hannibal, à mutiler les entrailles de la victime sous la main de Flaminius, à diriger l'aile d'un oiseau pour Attus Navius, à versifier des prophéties pour la Sibylle, à enlever le bonnet de Tarquin pour le lui rendre, à mettre en feu, sans la brûler, la tête de Servius? (c. 7). Tout cela est l'office propre d'êtres de nature moyenne, comme sont les démons.

De même que les démons ont des fonctions différentes, de même il en est de diverses sortes. En un sens, l'âme humaine, même enfermée dans un corps, s'appelle un démon. Et voilà pourquoi l'on appelle εὐδαίμονες ceux qui ont un bon démon, c'est-à-dire une âme vertueuse, « quorum daemon bonus, id est

---

[1] « Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum uaria miracula omnesque praesagiorum species reguntur. » (*de deo S.* 6, 133. Cf. tout ce chapitre et le suivant). «...easque (diuinas potestates) diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare. » (*Apol.* 43, 498).

[2] « Quae cuncta caelestium uoluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est. » (*de deo S.* 6, 134).

animus uirtute perfectus est » (15,150). Si l'on veut un équivalent latin du démon ainsi compris, on n'en saurait trouver de plus exact que le *genius* [1].

Un démon, ce peut être aussi l'âme humaine, une fois débarrassée du corps qu'elle a habité [2]. Les démons de cette sorte, ou Lémures, ont des noms qui varient avec leurs fonctions : on les appelle soit Lares, quand ils sont pour le foyer domestique des divinités pacifiques, soit Larves quand ils errent, punis d'une sorte d'exil pour leurs actes coupables pendant la vie, soit enfin Dieux Manes. Mais de ces derniers, ceux-là seuls ont vraiment droit au titre de dieux, qui, par leur conduite au cours de l'existence, ont mérité de recevoir après leur mort des honneurs divins (15,153).

Bien supérieurs à ces démons-là sont ceux qui n'ont jamais habité un corps [3]. Tel le Sommeil, tel l'Amour. Tel encore ce gardien divin attaché à la personne de tout homme, et qui le suit jusqu'à la mort, témoin de tous ses actes, de ses moindres pensées. Après la mort, ce démon accompagne l'homme devant son juge, confirme ou rectifie ses déclarations ; c'est sur son témoignage que la sentence est prononcée. Et de ce nombre était notamment le démon qui prévenait, qui avertissait Socrate, un démon comme tout homme peut en avoir un, qu'il peut entendre et voir, à condition que, comme Socrate, il l'honore en pratiquant la justice (16,155/6).

On reconnaît dans ces idées l'écho des enseignements de Platon. La nature et les fonctions des démons en général sont celles que leur assigne Diotime dans le *Banquet*. Quant aux diverses espèces de démons, il y avait également des textes, chez Platon, pour justifier cette distinction. Les âmes que la mort a séparées de leur corps rappellent les δαίμονες du

---

[1] 15, 151/2. Dans le *de Platone*, Apulée assimile les démons en général d'abord aux dieux *medioximi* (I, 11, 205), puis aux Génies et aux Lares des Romains (I, 12, 206). Cf. Cic. *Tim.* 11, 38.

[2] « Animus humanus emeritis stipendiis uitae corpori suo abiurans. » (15, 152).

[3] « Sunt autem... praestantiore longe dignitate, superius aliud, augustius genus daemonum, qui semper a corporis compedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant. » (16, 154).

Cratyle; et d'autre part, nous l'avons vu, il est également question chez Platon de démons dont rien ne fait supposer qu'ils aient jamais habité un corps. Platon avait déjà parlé du démon préposé à la garde de chaque homme durant sa vie, et qui le conduit dans l'Hadès après sa mort. Enfin, quand Apulée enseigne que l'âme humaine, encore unie au corps, est, en un sens, un démon, peut-être faut-il voir dans cette idée un lointain souvenir du démon qui, de l'aveu même de Platon, dans le *Timée*, n'est autre chose que la raison.

Mais on voit aussi que, pour passer de Platon à Apulée, tout un travail a été nécessaire, d'où Platon est sorti fortement défiguré. Il a fallu d'abord, d'une main pesante, le dépouiller du voile impalpable et léger dont il aime à revêtir sa pensée, prendre à la lettre des images poétiques, couper les ailes au mythe et le figer en dogme. Une fois admise, d'autre part, la définition des démons donnée dans le *Banquet*, on a fait comme si ce terme avait partout la même valeur, et comme si cette définition était applicable à tout ce qui, dans les dialogues de Platon, porte le nom de démon. Encore quelques disparates à effacer, quelques raccords à ajouter, et voilà, tirée de Platon, une démonologie achevée.

4

FORMATION DE LA DOCTRINE

C'est surtout à Xénocrate [1] que revient l'honneur d'avoir fait de la philosophie de Platon une construction régulière et systématique. Xénocrate associe à des penchants religieux et vaguement mystiques le besoin de tout mettre en formules [2]. La doctrine des démons donnait satisfaction à cette double tendance de son esprit. L'échelle à trois degrés des êtres animés, qu'Apulée attribue à Platon, c'est Xénocrate qui l'a imaginée. Les hommes en bas, les dieux en haut, les démons au milieu : voilà

[1] Voy. Heinze, *Xenokrates*, et en particulier le ch. II, p. 78 ss.

[2] *id. ibid.* p. 1; 70.

qui est simple, bien ordonné et facile à saisir. Et pour donner à cette division plus de rigueur et de netteté, Xénocrate, nous dit Plutarque [1], qui s'inspire souvent de lui quand il parle des démons, avait emprunté une comparaison à la géométrie : ces trois catégories d'êtres correspondaient aux trois espèces de triangles, le triangle équilatéral représentant la nature divine, le triangle scalène, celle de l'homme, et le triangle isocèle, qui participe à la fois de la perfection de l'un et de l'irrégularité de l'autre, celle des démons.

D'autre part, la théorie des démons, et c'en était là la valeur religieuse, ménageait les croyances traditionnelles tout en sauvegardant la majesté divine, et assurait aux hommes le moyen de communiquer avec les dieux, tout en laissant ces derniers à l'abri de promiscuités compromettantes. Nul doute que ce soit avant tout par là qu'il faille expliquer la popularité de la doctrine des démons, à une époque où se manifestent de plus en plus, comme vers la fin du paganisme antique, l'attachement à la tradition et le besoin de rapports personnels avec la divinité. C'est aussi ce qui en fait l'importance historique dans la théologie de Plutarque. Si Plutarque y voit une des plus précieuses conquêtes de la philosophie, c'est qu'elle résout d'une façon satisfaisante un problème qui peut paraître insoluble : mettre les hommes en relation avec des êtres dont la nature exclut tout contact avec eux [2]. Et c'est aussi là, pour Apulée, le grand service qu'elle rend aux hommes.

La réalité des démons ainsi affirmée, leur rôle dans le monde défini, et leur place marquée dans l'échelle des êtres, il restait à fixer quelques points de doctrine.

Sur l'origine des démons, les déclarations de Platon se contredisent. Il fallait ou les accorder entre elles, ou procéder à un triage, si l'accord était impossible. Chez Apulée, la conciliation se fait d'elle-même, dans une certaine mesure, par la répartition des démons en plusieurs espèces. Laissons de côté, pour le moment, le démon qu'est l'âme humaine encore unie au corps. Il

---

[1] *Def. Orac.* 13, p. 416 D.

[2] *Def. orac.* 10, p. 415 A.

reste : d'une part, ceux qui ont habité un corps d'homme dont la mort les a séparés, d'autre part, ceux qui n'ont jamais été soumis à la condition humaine. En d'autres termes, il y a des démons qui l'ont toujours été, et des démons qui le sont devenus. Apulée combine ici deux opinions différentes. Dans l'*Epinomis*, par exemple, qu'on attribue souvent, d'après Suidas, à Philippe d'Oponte, les démons sont des êtres distincts et créés tels[1], tandis que Platon, dans le *Cratyle*, distingue, d'après Hésiode, les *δαίμονες*, qui ont vécu d'une vie humaine, et les *ἥρωες*, nés du commerce d'un dieu avec une mortelle ou d'un mortel avec une déesse. Mais, de bonne heure, le langage courant, écho des croyances populaires, avait donné le nom de héros à des hommes divinisés, et l'on retrouve, réciproquement, celui de démons appliqué d'une façon générale aux âmes des trépassés [2]. Pour Posidonius, ce singulier mystique qui fit entrer dans le stoïcisme tant d'éléments d'origine platonicienne, les démons sont des âmes (qu'il assimile d'ailleurs plus ou moins aux héros [3]). Plutarque en dit autant. Chez Maxime de Tyr (15, 6), l'âme, qui survit à la désagrégation de l'être humain au moment de la mort et à la décomposition du corps, est un démon. Il est probable d'ailleurs que cette idée avait déjà sa place dans la démonologie de Xénocrate. Ce n'étaient donc plus seulement, comme chez Platon, les hommes éminents par leur sagesse et leur vertu, c'étaient tous les hommes qui devenaient des démons après leur mort. Rien ne prouve d'ailleurs que la réciproque soit vraie. Il est vraisemblable au contraire, bien qu'on ne puisse pas se prononcer avec certitude, que Xénocrate admettait en outre, comme Apulée devait le faire plus tard, l'existence de démons semblables à ceux de l'*Epinomis*, et n'ayant jamais passé par la condition humaine [4].

---

[1] Cf. Heinze, p. 96 n. 1.

[2] Dans un hymne orphique (p. 291, v. 7 Abel = Wessely, *ZP*, p. 56, 442), il est question de l'Hadès, « ἔνθα νέμονται Δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες. »

[3] Heinze, p. 98. Cf. p. 96 n. 2. Pour les autres stoïciens, v. Diog. Laert. VII, 151 : « Φασὶ δ'εἶναι καί τινας δαίμονας.... ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς. »

[4] Il semble en tout cas que Plutarque admette les deux sortes de démons. V. *de gen. Socr.* 16, 585 F ; 586 A ; et surtout *Def. orac.* 39, 431 E.

Les démons, quels qu'ils soient, ont ceci de commun, que, par leur nature, ils tiennent le milieu entre les dieux et les hommes. Apulée ne mentionne que pour l'écarter aussitôt l'hypothèse d'après laquelle ils ne tiendraient ni des uns ni des autres, et préfère, d'accord avec l'opinion courante, se les représenter comme mêlés d'éléments divins et humains. Supérieurs aux hommes en puissance et en savoir, ils leur ressemblent en ce sens qu'ils sont soumis aux mêmes passions et aux mêmes affections. Là-dessus, on ne constate guère de divergences. Pour Plutarque, l'imperfection des démons consiste surtout dans la passion (*τὰ πάθη, τὸ παθητικόν*), et dans l'erreur (*τὸ ἄλογον*) [1]. Maxime de Tyr oppose à l'impassibilité (*τὸ ἀπαθές*) des dieux ce qui fait la faiblesse des démons (*τὸ ἐμπαθές*) et les empêche d'exercer autre chose qu'une action limitée, chacun dans son domaine et suivant ses aptitudes (*Diss.* 15).

Mais les démons tiennent aussi des dieux. Et ici, Maxime de Tyr, pour une fois clair et conséquent avec lui-même, indique très nettement en quoi consiste la double nature des démons, où il trouve réalisée son idée favorite de l'harmonie des contraires. Les dieux sont immortels et impassibles ; les hommes sont mortels et sujets à la passion ; entre les deux, les démons participent à la fois de l'immortalité des uns et des passions des autres : *ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές*. Un démon est une âme dépouillée du corps, *ψυχὴ ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα* (15,5), et, par conséquent, ne saurait périr. C'est exactement, on s'en souvient, le point de vue d'Apulée. Les démons, dit-il, sont immortels, « tempore aeterna » : c'est là ce qu'ils ont de commun avec les dieux. Et comme les dieux n'ont, d'après lui, ni commencement ni fin, on peut en conclure qu'il faut prendre « aeterna » à la lettre, et que, par la même contradiction et la même inadvertance, il se représente les démons non seulement comme immortels, mais comme éternels. En tout cas, ils sont immortels. Apulée se sépare ici de Plutarque, d'après lequel un démon peut mourir : témoin la célèbre anecdote de la mort du grand Pan [2]. En tout cas, d'après Plutarque, les démons sont sujets à

[1] *Def. orac.* 12, 416 C ; 13, 417 B.

[2] *Def. orac.* 17.

des transformations (μεταβολαί) [1], qui équivalent à une sorte de mort, dans ce sens qu'ils ne persistent pas indéfiniment dans la même condition.

De même que parmi les hommes il y a des bons et des méchants, de même il y a de bons et de mauvais démons : c'est le corollaire pour Xénocrate et Plutarque de la nature et de l'origine qu'ils attribuent aux démons [2]. C'est aussi l'avis d'Apulée. Il ne le déclare pas expressément ; mais pour prouver que les démons sont accessibles aux mêmes passions que les hommes, et en particulier à la sympathie et à l'aversion, il rappelle l'exemple des divinités qui, chez les poètes, poursuivent certains mortels de leur haine. Il y a des démons malfaisants, comme les Larves, âmes condamnées à errer dans l'exil en punition de leurs fautes, et qui tourmentent les vivants, vain épouvantail pour les gens de bien, mais nuisibles aux méchants.

Du moment qu'on en était venu à se représenter l'âme séparée du corps comme un démon, on peut s'attendre à voir la doctrine des démons se combiner avec certaines croyances populaires et certaines spéculations théologiques relatives à la vie de l'au-delà. Et c'est en effet ce que nous allons constater.

Les démons d'Apulée habitent une région déterminée de l'univers. Cette idée ne lui appartient pas plus que les précédentes. « Les démons, avait dit Platon, remplissent l'intervalle et relient le tout à lui-même. » L'expression est assez vague : c'est encore Xénocrate qui paraît lui avoir donné un sens matériel et précis. Il était conforme au besoin de symétrie qui se manifeste dans toute sa philosophie d'établir une sorte de parallélisme entre sa hiérarchie des êtres et sa structure de l'univers [3]. A la comparaison qu'il faisait des trois catégories d'êtres avec les trois espèces de triangles, Xénocrate en ajoutait une autre où ce parallélisme se trouve indiqué. Le soleil et les astres représentaient les dieux ; les météores, les comètes et les étoiles filantes, les hommes ; quant à lune, mêlée d'éléments terrestres

---

[1] *Def. orac.* 12, 416 C.

[2] Plut. *Def. orac.* 17, 419 A. — *de facie in orbe lunae*, 30, 944 D. — *Is. et Osir.* 26.

[3] Cf. Heinze, p. 72.

et célestes, elle rappelait les démons [1]. Placés entre les hommes et les dieux par leur nature et leurs fonctions, il fallait aussi que les démons fussent localisés dans une région intermédiaire entre le séjour des hommes et celui des dieux, sur les confins du ciel et de la terre [2], de façon à les maintenir en communication.

Cette région, Apulée l'appelle l'air. Sur ce point, comme sur d'autres, la doctrine philosophique des démons s'inspirait du sentiment populaire. L'imagination est portée à peupler l'air de fantômes immatériels, d'ombres vaporeuses qui en sont les hôtes ailés et invisibles, et auxquels elle attribue en général sur l'homme le double avantage et la double supériorité d'être plus indépendantes et plus mobiles, de se dérober plus aisément à la vue et au toucher. C'est souvent sous cet aspect qu'on se représente les âmes des trépassés. Et plus d'une fois, la philosophie a fait accueil à cette idée. L'air, disaient les Pythagoriciens, est peuplé d'âmes que l'on appelle démons [3]. Posidonius situait, lui aussi, dans l'air les âmes immortelles qui communiquent aux vivants la connaissance qu'elles ont de la vérité [4]. C'est même à Posidonius que remonte, selon toute apparence, l'argument employé par Apulée : l'air, l'eau, le feu (ce dernier au témoignage d'Aristote) étant habités par des êtres animés, comment concevoir que, seul de tous les éléments, l'air en soit privé? [5]

Vivant dans l'air, les démons sont faits d'une substance semblable à l'air, mais plus subtile et plus ténue. Il y a donc correspondance entre leur nature morale, leur structure physique et la région de l'univers qu'ils habitent.

Cette région, quelles en sont les limites? Elle s'étend, nous l'avons vu, des plus hauts sommets de la terre au bord inférieur

[1] Plut. *Def. orac.* 13, p. 416 D.

[2] « ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. » (*ibid* 12, 416 C.)

[3] « Εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι. » (Diog. L. VIII, 32). Dans les invocations aux morts, sur les tablettes magiques, il n'est pas rare de trouver la trace de la même idée. Cf. Audollent, *Defixion. tabellae*, p. LXV; LXVII; 375.

[4] Cic. *Diu.* I, 30, 64.

[5] Cf. Heinze, p. 97.

de la lune [1]. De l'autre côté de la lune se trouve l'éther, substance ignée au sein de laquelle baignent les astres. L'air est donc l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre, mais c'est la lune qui marque la limite entre l'air et le ciel [2].

Sur ce point, l'opinion adoptée par Apulée se rattache à tout un cycle de croyances, d'après lesquelles les âmes habitent, soit la lune même, soit les régions sublunaires [3]. Les témoignages en sont nombreux et anciens. Hécate, déesse lunaire, est en même temps la reine de l'Hadès : l'identification est déjà faite dans l'hymne homérique à Déméter. De l'orphisme, qui l'emprunte, avec beaucoup d'autres, aux traditions populaires, cette notion passe dans le platonisme, le stoïcisme éclectique de Posidonius et le néo-pythagorisme. Dans un passage inspiré de la doctrine stoïcienne, Varron dit que l'éther et l'air (qui forment le ciel), la terre et l'eau (qui forment la terre), sont peuplés d'âmes. Et il ajoute « ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam uideri ; inter lunae uero gyrum et nimborum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis uideri, et uocari heroas et lares et genios [4]. »

Plutarque, suivant toujours Xénocrate [5], assigne aux âmes un séjour d'une durée variable entre la terre et la lune [6]. L'élément propre de l'âme, c'est la lune [7]. Appliquant en effet à la psychologie la méthode des divisions tripartites et symétriques, Xénocrate distinguait dans l'être humain le corps, l'âme (*ψυχή*) et le *νοῦς*, qui correspondent : dans l'échelle des êtres, aux hommes, aux démons et aux dieux ; dans l'univers, à la terre,

---

[1] « Ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi uerticem. » (*de deo S.* 8, 140).

[2] «...usque ad citimam lunae helicem, quae porro aetheris sursum uersus exordium est. » (8, 139/40).

[3] Sur ce qui suit, v. pour plus de détails Norden, *Verg. Aen. VI*, Einleit. p. 23 ss.

[4] August. *C. D.* VII, 6.

[5] Cf. Heinze, p. 139.

[6] *de facie in orbe lunae*, 28, p. 943 C.

[7] *ibid.* 30, 945 A.

à la lune et au soleil [1]. Mais avant de devenir à proprement parler des démons, les âmes passent un certain temps dans l'air pour y expier leurs fautes. D'après cette théorie, l'âme ne réside dans l'air que d'une façon passagère. Mais nous touchons ici à une idée que nous n'avons pas à aborder, celle d'une purification nécessaire de l'âme après la mort. Quel que fût là-dessus le point de vue d'Apulée, il n'y a pas trace chez lui de ces spéculations eschatologiques ; il se contente, d'une façon générale, de situer les démons dans les régions intermédiaires entre la terre et la lune. Néanmoins, la parenté des idées est évidente.

On le voit, la démonologie d'Apulée est conforme, dans ses traits essentiels, au platonisme, tel que l'avait systématisé Xénocrate ; il s'y mêle des apports d'origine stoïcienne, et des éléments empruntés aux croyances populaires, qui ne supposent pas tous nécessairement l'usage de sources écrites, et où l'influence des mystères peut avoir été pour quelque chose. Plutarque ne dit-il pas que c'est à eux qu'il doit la vérité sur les démons? [2] — la part de vérité, bien entendu, qu'il ne révèle pas.

Comment la doctrine des démons s'est-elle transmise et répandue? Il est d'autant plus difficile de l'indiquer avec précision qu'elle répondait à des idées qui étaient « dans l'air » au temps de l'empire romain, et n'a pas été enseignée seulement entre les murs de l'école. Il est tout aussi malaisé, pour ne pas dire impossible, de déterminer à quelle source a puisé Apulée. Il peut avoir lu Xénocrate ; rien n'est moins certain cependant, et il ne le nomme jamais [3]. Mais Xénocrate a inspiré Plutarque, qui fait de la doctrine des démons un des éléments essentiels de sa théologie, qui y revient dans plusieurs dialogues, et qui a traité, avant Apulée et Maxime de Tyr, du démon de Socrate. Et il y a des chances pour qu'Apulée connût Plutarque autrement que de nom [4]. Enfin, quoiqu'on ait peut-être, depuis quel-

[1] *ibid.* 28.

[2] *Def. orac.* 14, 417 C.

[3] *Flor.* 20, 98 il faut lire avec Rohde (Rh. M. XL, p. 112) « Crates » et non « Xenocrates. »

[4] Il le nomme, *Metam.* I, 2 ; II, 3.

ques années, abusé de Posidonius, il n'est pas impossible qu'Apulée en ait subi l'influence. Mais rien ne prouve qu'il ait directement utilisé ces auteurs.

Le seul dont on puisse affirmer qu'il l'ait lu — et encore ne l'avait-il sans doute lu qu'en partie — c'est Platon lui-même. Mais il est inadmissible, d'après les rapprochements qui précèdent, que sa doctrine des démons dérive directement de Platon. — Si l'on songe à la façon dont a été composé le *de Platone*, voici ce qui paraît le plus vraisemblable. Apulée trouvait la doctrine des démons dans le platonisme enseigné de son temps. Elle est esquissée dans le *de Platone* de même que chez Albinus; d'autre part, le *de deo Socratis* remonte, lui aussi, sur plusieurs points, à la source qui est commune au *de Platone* et au *Λόγος διδασκαλικός* d'Albinus. Les croyances du temps lui fournissaient des données concordantes. Apulée, toutefois, ne s'est pas contenté de recevoir la philosophie platonicienne de seconde main; il s'est reporté aux dialogues mêmes de Platon, qu'il cite à plusieurs reprises. Mais nous savons comment il lit : il prend un passage, l'isole de son contexte, et au lieu de corriger le platonisme d'après Platon, il interprète Platon d'après le platonisme et les idées d'origine étrangère auxquelles celui-ci avait donné l'hospitalité. A notre tour nous serons en droit, là où la pensée d'Apulée appelle une explication, de l'interpréter à la lumière, non de Platon, mais des idées et des tendances de son époque.

Les citations ou les réminiscences de Platon ne doivent donc pas faire illusion : c'est d'éléments divers, fondus avec le temps, que s'est constituée cette doctrine. Assez généralement admise et professée parmi les contemporains d'Apulée, c'est à lui que nous en devons l'exposé peut-être le plus complet ; et cet exposé est, en apparence, logique et bien ordonné.

En apparence seulement. Car dès qu'on y regarde d'un peu près, les incohérences et les contradictions surgissent. Tant qu'Apulée, s'en tenant aux généralités, résume la théorie soi-disant platonicienne des démons, ce qu'il dit se suit assez bien. Les choses ne commencent à s'embrouiller que quand, voulant faire l'application de cette théorie au cas particulier qui est le

sujet de son discours, il explique ce qu'est le démon de Socrate, et greffe là-dessus, pour finir, quelques exhortations morales. On voit alors combien il est dupe des mots, et avec quelle sérénité, sur la foi d'indices tout extérieurs, il est capable de mêler des notions étrangères les unes aux autres.

CHAPITRE VIII

LES DÉMONS ET L'HOMME

I

LE DÉMON DE SOCRATE

Apulée, on s'en souvient, oppose entre eux les démons qui ne sont que des âmes, délivrées ou non des entraves du corps, et ceux qui, n'ayant jamais habité un corps, sont, pour cette raison, plus nobles et d'essence supérieure. A cette dernière catégorie appartient le démon qui accompagne tout homme au cours de son existence, témoin de tous ses actes et de toutes ses pensées ; et de ce nombre était en particulier le démon familier dont Socrate recevait des avertissements, dont il entendait la voix, qu'il lui arrivait même d'apercevoir.

Mais pourquoi cette faveur spéciale et divine dont Socrate était l'objet ? Parce que Socrate, par la pratique de la sagesse et de la vertu, rendait un culte à ce gardien, à ce dieu attaché à sa personne, à ce Lare familier. (Nous croyions jusqu'à présent que les Lares appartenaient à une autre espèce de démons, mais passons). Car rien n'est plus semblable à la divinité et ne lui est plus agréable que l'homme qui s'est élevé à la perfection morale. Aussi chacun peut-il entretenir avec son démon des relations semblables ; il suffit pour cela de se consacrer à l'étude de la philosophie, qui n'est autre chose que l'art de bien vivre.

Voilà certes une définition à laquelle chacun peut souscrire ; et cependant elle est inattendue. Le point de vue a changé, et le ton laisse percer je ne sais quelles préoccupations nouvelles qui déroutent, et une conception de la philosophie à laquelle Apulée ne nous avait pas préparés. Il semble qu'il y ait ici une inspiration un peu différente, où la morale pratique tiendrait plus de place que les spéculations religieuses. Continuons : nous allons voir que ce n'est pas là une impression en l'air.

Nous avons eu l'occasion déjà de rapprocher la fin du discours sur le démon de Socrate des lieux communs d'origine stoïco-cynique sur la pauvreté. Et en effet, c'est une véritable diatribe. Bien vivre, poursuit Apulée (c. 21 ss.), c'est cultiver son âme. Il semblerait donc que ce dût être là le souci dominant de tout homme, et c'est cependant ce dont en général on se met le moins en peine. Regardez en effet autour de vous : on bâtit de somptueuses villas, on les meuble avec luxe, on s'entoure de familles d'esclaves; on dépense sans compter pour son plaisir et son bien-être — et pour soi-même, c'est-à-dire pour son âme, rien. Et pourtant ce ne sont pas les biens extérieurs qui font la valeur d'un homme, c'est lui-même, et lui-même, c'est l'âme. Noblesse, fortune, force physique, santé, beauté, tout cela est extérieur et précaire; mais dites-moi d'un homme qu'il est sage ; voilà enfin un éloge qui s'adresse à l'homme même; voilà qui n'est pas à la merci des vicissitudes du sort; voilà ce que Socrate voulut posséder, en méprisant tout le reste.

Le ton de cette exhortation n'a rien qui doive nous étonner. En établissant ainsi l'opposition classique entre les choses qui sont en notre pouvoir et celles qui n'en dépendent pas, entre les biens extérieurs et la vertu (ou la sagesse, car c'est tout un), seul bien véritable, Apulée expose des principes qui s'étaient répandus en dehors même de l'enseignement philosophique, et qui, sous cette forme, n'ont rien d'incompatible avec l'ensemble de ses idées. Donc, bien vivre, c'est perfectionner son âme en l'élevant à la sagesse et à la vertu : « (Non potest fieri) quin, ut optime uiuas, animus colendus sit. » (21, 168). Telle est la vraie philosophie. Et comme platoniciens et stoïciens — au moins dans les termes, et de là pourraient bien surgir des malentendus — sont d'accord entre eux et avec le sentiment populaire pour voir dans l'âme humaine un principe d'essence divine, rien de plus naturel et de plus ordinaire que de représenter la sagesse et la vertu comme un culte rendu à ce dieu.

Si deus est animus, nobis ut carmina dicunt,
Hic tibi praecipue sit pura mente colendus :

ainsi débutent les *Distiques de Caton*.

Mais Apulée précise : l'âme humaine est un dieu d'une nature

particulière ; il nous l'a dit, c'est un démon. Cultiver son âme, ce sera donc rendre un culte à ce démon. (22, 170). Jusque-là, rien à reprendre.

Ce démon auquel Apulée nous invite à rendre un culte, c'est celui qu'il a appelé plus haut du nom latin de génie[1]. Dans le *de Platone* il assimilait, d'une façon générale, aux démons, les dieux que les Romains appelaient *medioximi*, les Génies et les Lares[2]. Il n'était pas le premier à qui des analogies plus ou moins réelles eussent suggéré des identifications de ce genre. Varron, par exemple[3], met sur la même ligne les Héros, les Lares, les Génies, âmes aériennes que seuls les yeux de l'esprit peuvent percevoir. Dans le *de deo Socratis*, Apulée introduit une nuance. Les Lares, Lémures, Larves ou Mânes, noms qui correspondaient en effet à certaines représentations de la survivance après la mort, ce sont les âmes séparées du corps ; quant au démon qu'est l'âme humaine au cours de son existence terrestre, on n'en saurait donner d'équivalent plus exact que le Génie des Romains : car le génie de chaque homme n'est, à le bien prendre, autre chose que son âme même.

Varron considérait déjà le génie d'un être comme n'étant autre chose, en somme, que son esprit ou l'âme qui l'anime ; et dans la pratique, la distinction entre l'homme et son génie s'atténuait parfois jusqu'à s'effacer complètement. On la supprimait en fait en la maintenant dans les termes — c'était même là le sel de la plaisanterie — dans l'expression « suo genio indulgere ». On sait aussi de quel biais s'avisèrent les Romains, quand fut institué le culte des empereurs, pour éviter ce que l'adoration d'un mortel avait à leurs yeux de choquant : c'était au génie de l'empereur qu'on offrait des sacrifices, c'était par le génie de l'empereur qu'on jurait : l'invocation s'adressait à l'être divin, le culte allait à l'homme. Et si Apulée, d'accord avec le langage courant, qui vit d'approximations, était en droit de les confondre,

---

[1] « Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium uocare. » (*de deo S.* 15, 151).

[2] *De Plat.* I, 11, 205 ; 12, 206.

[3] August. *C. D.* VII, 6.

on peut soutenir également que, pour qui tient à tout prix à ces équivalences, le génie correspondrait plutôt au démon propre à chaque individu, à celui qui, après avoir été son gardien et le témoin de sa vie, l'accompagne ensuite devant son juge [1] : tel précisément le démon de Socrate.

Ce démon-là, nous le savons, est personnel à l'homme, sans cesser de lui être extérieur. Il est si peu identique au démon âme humaine, dont il vient d'être question, qu'on ne peut même pas l'assimiler à ceux qui ont jadis habité un corps : il appartient à l'espèce supérieure des démons toujours affranchis de cet asservissement.

Or, comment raisonne Apulée ? Socrate avait un démon qu'il connaissait, dont il entendait la voix, qu'il pouvait voir à l'occasion. Chaque homme de même a son démon. Il peut entretenir avec lui les mêmes relations que Socrate, à condition de s'en rendre digne. Comment en sera-t-il digne ? En faisant comme Socrate : en l'honorant, en lui rendant un culte. Mais par ce culte, nous avons vu tout à l'heure ce qu'il fallait entendre : il n'a pas son objet hors de l'homme ; il consiste dans l'étude de la philosophie, qui est l'art de bien vivre ; il se confond avec l'effort pour élever son âme à la parfaite vertu et à la suprême sagesse. Vous pensiez qu'il s'agissait d'un être divin qui se tient aux côtés de l'homme pour lui prêter conseil et assistance ; vous avancez d'un pas, et voici que ce démon n'est plus autre chose que l'homme même. Que devient dès lors la distinction élaborée à grands frais entre les diverses espèces de démons ? Apulée ne s'en souvient déjà plus ; victime une fois de plus de son impuissance à suivre une idée et à dominer un développement, le mirage des mots lui fait perdre de vue la réalité des choses. C'est sur des mots qu'il raisonne ; et comme il arrive, raisonnant sur des mots, il joue sur les mots.

Mais peut-être objectera-t-on que c'est nous qui ne l'entendons pas bien ; qu'en parlant du culte rendu par l'homme à son démon, Apulée songe à deux choses différentes, mais non con-

[1] *De deo S.* 16, 155. Apulée ne donne pas à ce démon le nom de génie, comme on l'a dit à tort : le démon âme de l'homme est le seul qu'il assimile au *Genius* des Romains.

tradictoires entre elles ; que la pratique de la vertu et l'acquisition de la sagesse rapprochant l'homme des dieux, nul n'est plus digne que l'homme sage et vertueux de voir un être divin se révéler et se communiquer à lui.

Il faut avouer que, dans ce cas, Apulée se serait exprimé d'une façon singulièrement obscure. Du reste, continuons : nous verrons bien.

Apulée, pour finir, commente un passage du *Philoctète* d'Accius :

Inclite, parua prodite patria,
Nomine celebri claroque potens
Pectore, Achiuis classibus auctor,
Grauis Dardaniis gentibus ultor,
Laertiade.

On le voit, dit-il, dans cette énumération des titres d'Ulysse, ce que le poète mentionne en dernier lieu, c'est le père du héros. C'est qu'en effet la noblesse (nous connaissons ce lieu commun, cher aux Stoïciens et aux Cyniques) est du nombre des avantages précaires que le hasard procure et que le hasard emporte, de ces choses extérieures qui n'entrent pour rien dans la valeur d'un homme. Mais la sagesse et la vertu d'Ulysse, voilà ce qui lui appartient en propre. C'est cette sagesse qu'Homère a poétiquement figurée sous les traits de la déesse Minerve, qui accompagne le héros dans toutes ses aventures, et qui le fait sortir victorieux de tous les périls et de toutes les épreuves.

Nous voilà loin du démon de Socrate. Celui-là est un être divin, mal défini peut-être, mais réel. Les avis que le sage en reçoit ont le caractère d'oracles. La pensée d'Apulée là-dessus ne fait pas de doute : la divination est nécessaire là où les conseils de la sagesse humaine ne suffisent pas. Apulée insiste sur cette idée, l'appuie d'exemples empruntés précisément aux poèmes homériques, et conclut : « Ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio ingruerat, ibi ui daemonis praesaga regebatur. » (18,162). On s'attendrait à voir Minerve jouer le même rôle auprès d'Ulysse. N'est-ce pas déjà Minerve, visible pour le seul Achille, qu'Apulée a prise comme exemple de ces démons qui parfois apparaissent aux yeux des mortels ? Ne sera-t-elle pas aussi pour Ulysse le

démon secourable qui l'éclaire et qui l'assiste ? Point : de révélations divines et d'oracles, de secours divin suppléant à l'infirmité humaine, il n'est plus question. Ulysse ne doit rien qu'à lui-même ; si un dieu l'assiste de ses conseils, il est en lui-même, ou plutôt, Ulysse est à lui-même ce dieu ; et Minerve n'est plus qu'une abstraction personnifiée, une allégorie poétique figurant la prudence du sage, « prudentia, quam poetico ritu Mineruam nuncupauit » (24,177).

Ainsi, le discours sur le dieu de Socrate (Maxime de Tyr ne procéderait pas autrement) se compose de deux parties n'ayant ni le même caractère ni la même origine : un résumé de la théorie soi-disant platonicienne des démons y sert d'introduction à une diatribe, dont on reconnaît aisément l'inspiration aux lieux communs de morale, comme à l'interprétation allégorique d'Homère, et où la notion de démon n'a plus du tout la même valeur.

L'étymologie qu'Apulée donne de *εὐδαίμων* : « *εὐδαίμονας* dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus uirtute perfectus est » (15,150), cette étymologie était classique, et il n'était pas moins courant de parler du démon propre à chaque individu. Mais que devons-nous entendre par ce démon ? est-il distinct de l'homme et situé hors de lui ? est-ce son âme conçue comme un principe divin ? ou faut-il n'y voir qu'une expression figurée servant à désigner la raison humaine ?

Pour Xénocrate, comme pour Apulée dans ce passage, le démon de chaque homme, c'est son âme : « *Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα.* » [1]

Platon, de son côté (*Tim.* 90, A-C), déclare que celui qui, par l'étude du vrai et la méditation constante des choses immortelles, a toujours rendu un culte à son démon (*τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ*), mérite par excellence l'épithète de *εὐδαίμων* : or, ce démon, c'est dans l'homme qu'il réside ; il est la partie la plus haute de l'âme humaine, celle qui l'élève de la terre vers le ciel, sa patrie.

---

[1] Aristt. *Top.* II, 6, 112 a (Xénocr. fr. 81, p. 191 Heinze).

Cette idée devait être reprise et développée par le stoïcisme. Avec quelle religieuse gravité Marc-Aurèle évoque sans cesse ce dieu intérieur! « Rien de plus misérable que l'homme... qui ne sent pas que c'est assez d'être proche de son seul démon intérieur et de l'honorer d'un culte véritable. Et ce culte, c'est de le maintenir pur de passion, d'imprudence, de mauvaise humeur contre ce qui nous vient des dieux et des hommes. » « Il vit avec les dieux, celui qui leur montre constamment son âme satisfaite de son sort, faisant ce que veut le démon que Zeus a donné comme chef et comme guide à chacun, émanation de lui-même. Et ce démon, c'est l'intelligence et la raison de chacun.[1] »

Dion Chrysostome va plus loin, et affirme nettement que ce qu'on appelle le démon d'un homme, c'est l'homme lui-même, avec sa nature et ses instincts. Les démons, il en affirme bien l'existence. Au nombre des vertus royales il met la croyance aux dieux, et non seulement aux dieux, mais aux démons et aux héros, âmes des hommes vertueux qui ont échangé contre une autre leur nature mortelle [2]. Des hommes vertueux : car ce contemporain de Plutarque se refuse à admettre qu'il y ait de mauvais démons, puisque le démon est d'essence divine. Aussi s'exprime-t-on mal, d'après lui, quand on dit de l'homme de bien qu'il est *εὐδαίμων*, ou qu'il a un bon démon, et du méchant qu'il est *κακοδαίμων*, en d'autres termes, que son démon est mauvais. Le démon est toujours bon, et le méchant, c'est celui qui reste sourd à ses conseils [3]. Mais n'allons pas conclure de là que Dion place aux côtés de chaque homme un démon particulier, auquel il est libre d'obéir ou de désobéir. Le *δαιμόνιον* n'est ici que la divinité en général. Diogène, dans l'un des discours où Dion le met en scène, exhorte Alexandre à cultiver son démon, et à l'élever à cette science du commandement qui est l'une des vertus cardinales des Cyniques. A cette condition seule il méritera le nom de roi; hors de là, il ne sera qu'un misérable esclave. Alexandre est intrigué : Diogène s'explique.

---

[1] II, 13. V, 27. (d'après la traduction de G. Michaut).

[2] « Οὐ μόνον ἡγεῖται θεούς, ἀλλὰ καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας ἀγαθούς, τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ψυχὰς μεταβαλούσας ἐκ τῆς θνητῆς φύσεως. » (III, 54 ; T. I, p. 43, 7 A.)

[3] XXIII, 6-12 (T. II p. 275 s. A.).

Par démons il ne faut pas entendre des êtres soit bons, soit mauvais, extérieurs à l'homme et maîtres de sa destinée. Le démon propre à chaque homme, c'est sa raison ; et c'est dans ce sens qu'on peut dire que le démon de l'homme de bien est bon, et que celui du méchant est méchant [1].

Le caractère commun à ces divers points de vue est de placer le démon de l'homme dans l'homme, et, pratiquement, de le confondre plus ou moins avec lui [2]. Sur ce point, Plutarque se sépare à la fois des Stoïciens et des Académiciens. « Il y a dans l'âme, dit-il, une partie qui, étant mêlée à la chair et aux passions, devient irraisonnable ; il y en a une autre qui, parce qu'elle échappe au contact de la matière, est inaccessible à la corruption. La plupart croient que cette faculté, qu'ils appellent le *νοῦς*, réside en notre personne ; mais ceux qui jugent sainement pensent qu'elle lui est extérieure, et lui donnent le nom de Démon. Le démon, c'est-à-dire le principe supérieur de la raison, est donc en dehors de l'homme, mais il est tout près de l'homme, toujours disposé à l'assister, à l'éclairer ; et celui-ci sera heureux qui, pendant tout le cours de sa vie terrestre, aura su écouter la voix de son démon et qui aura obéi à sa direction [3]. »

Entre ces notions divergentes, Apulée ne se prononce pas : il les associe, et les fait voisiner en bonne intelligence ; les contradictions ne troublent pas sa sérénité ; il n'en a même pas conscience, et nous laisse le choix, sur le démon individuel, entre trois opinions. 1. C'est un être divin, distinct de l'homme, témoin de ses actes et de ses pensées, qui veille sur lui, qui le guide, qui l'éclaire s'il en est digne : tel le démon de Socrate. 2. C'est l'âme humaine elle-même, puisque l'âme est un démon,

---

[1] IV, 75 ss. (T. I p. 68 s. A).

[2] Sans doute, il ne faudrait pas voir dans les textes cités l'expression d'une doctrine rigoureusement arrêtée. Chez les Stoïciens, par exemple, l'idée du Dieu intérieur se concilie dans une certaine mesure avec celle d'un gardien attaché à la personne humaine. Cf. Rohde, *Psyche* II² p. 316 n. 1 (p. 317) : « Es wird ein halb allegorisches Spiel mit dem δαίμων als Specialgenius und zugleich als Krone der menschlichen Person getrieben. » Il faut faire la part de l'imprécision inhérente au langage figuré. Apulée commence par poser des définitions et des distinctions nettes ; c'est par là qu'il se met en contradiction avec lui-même.

[3] Decharme, *Critique des trad. relig.* p. 462/3 (d'après Plut. *De gen. Socr.* c. 22-24).

et que cultiver son âme, c'est rendre un culte à son démon. 3. C'est une personnification allégorique de la raison et de la sagesse : telle la Minerve d'Homère, protectrice d'Ulysse.

2

L'AME HUMAINE.

Les idées d'Apulée sur les démons sont donc loin de former un système cohérent et logique. Malgré l'apparente rigueur de la doctrine, elles restent vagues ou contradictoires entre elles. C'est d'ailleurs cette imprécision même qui en fait la commodité, et permet de les faire servir à des fins diverses.

Car la question n'a pas seulement un intérêt théorique, elle a aussi des conséquences pratiques. Si l'homme, auteur de sa destinée et artisan de sa vie morale, est à lui-même son démon, il n'a que sa raison pour guide. S'il existe des êtres divins avec lesquels l'homme peut avoir commerce, il en recevra des lumières et des avertissements ayant le caractère de révélations célestes et d'oracles ; et combien plus si chaque homme a un démon spécial, dont la mission est de veiller sur lui, et auquel l'unit un lien personnel.

Mais il y a plus : l'âme est elle-même un démon. Là-dessus, il est vrai, Apulée fait une réserve. Il ne dit pas : l'âme humaine est un démon, mais : on peut, en un certain sens, l'appeler un démon, « quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur. » (15,150). Est-ce à dire que ce ne soit là qu'une expression figurée, une manière de parler ? On pourrait l'admettre si, traitant de l'homme, Apulée voulait donner à entendre que cette partie de son être qu'on appelle l'âme est d'origine et d'essence divines. Mais il suit une marche inverse. Parti d'une définition générale des démons, il en passe en revue les diverses espèces ; et l'une de ces espèces, celle qu'il nomme en premier lieu, c'est l'âme encore unie au corps. Il semble donc bien que le terme de démon doive être ici pris au propre. Et cependant, la restriction se comprend, et une explication s'impose. Cette explication, Apulée ne la donne pas. Mais on peut essayer de compléter sa pensée et d'en tirer quel-

ques indications sur sa psychologie, si rudimentaire soit-elle.

Il est clair que l'âme enfermée dans un corps ne répond pas à l'idée qu'Apulée vient de donner des démons. Elle fait partie intégrante de l'homme, et est asservie à toutes les misères humaines. Elle est rivée à la terre, tandis que les démons parcourent librement, comme portés sur des ailes, les espaces aériens. Elle n'a point de contact avec les dieux, tandis que les démons, qui habitent sur la frontière des deux empires, mettent en communication les hôtes de la terre et ceux du ciel. Son savoir est borné comme ses moyens d'action. Si elle était un démon au sens propre du mot, pourquoi d'autres démons? pourquoi d'autres intermédiaires entre les hommes et les dieux ? les offices pour lesquels précisément le secours des démons est indispensable à l'homme, c'est elle qui les remplirait.

Mais quand vient la mort, l'union du corps et de l'âme est détruite, et il suffit de cette rupture pour faire de l'âme, affranchie de ses entraves matérielles, un démon au vrai sens du mot. Jusque-là, qu'est-elle ? Elle est, si l'on peut dire, un démon en puissance, un démon qui n'est pas encore entré en possession de ses facultés de démon [1]. Ce qui l'en prive, c'est d'être retenue dans un corps. L'âme est, en d'autres termes, un démon captif, qui n'attend que le jour où s'ouvriront les portes de sa prison [2] pour prendre sa place parmi les âmes ses sœurs (*τὰς συγγενεῖς ψυχάς*), suivant l'expression de Maxime de Tyr (15, 7). Supposons même qu'au cours de l'existence terrestre l'âme arrive à secouer ses chaînes et à s'échapper pour un moment : en quoi sa condition différera-t-elle, pendant cet instant, de celle des démons proprement dits?

A part ce cas exceptionnel, dont nous reparlerons, c'est donc après que la mort l'a délivrée de son enveloppe corporelle que l'âme devient un démon. Mais le devient-elle seulement, et n'est-il pas plus juste de dire qu'elle le redevient? L'âme unie au

---

[1] Plutarque (*Def. orac.* 39) se refuse à admettre qu'il y ait une différence essentielle entre les démons et les âmes enfermées dans un corps. La vue de l'âme est momentanément obscurcie par la matière ; mais une fois libre de son enveloppe corporelle, elle recouvre dans leur plénitude ses facultés de démon (432 A).

[2] Cf. pour l'expression, Quint. *Decl. mai.* 10, 17 (p. 203 L.) : « Quotiens (anima) humani pectoris carcerem effregerit... »

corps n'est pas encore complètement le démon qu'elle sera un jour : ne peut-on pas ajouter qu'elle n'est plus le démon qu'elle a été? Il est assez probable qu'Apulée croit à la préexistence de l'âme. Le génie, dit-il, est immortel ; mais s'il est immortel, et différent en cela de l'homme, il est cependant, pour ainsi dire (quodam modo), créé avec lui (15, 151). Pourquoi « quodam modo »? L'idée est apparemment celle-ci : l'existence du génie ne commence pas, à proprement parler, en même temps que celle de l'homme; mais c'est à ce moment qu'il commence d'exister en tant qu'âme humaine, et c'est dans ce sens qu'il est contemporain de l'homme dont, par son union avec le corps, il est devenu un des éléments constitutifs. Or, si l'âme existait déjà avant son union avec le corps, de même qu'elle est destinée à lui survivre, quelle pouvait être sa condition antérieure, sinon celle d'un démon, puisqu'elle était alors aussi libre qu'elle le sera après la mort des liens qui la retiennent prisonnière durant son séjour sur la terre? Il ne s'ensuit pas d'ailleurs qu'elle n'ait pas eu de commencement; mais à cet égard on ne peut rien affirmer, puisque nous ne savons pas si Apulée se représente les démons comme créés ou comme éternels. Ce qui est certain, nous l'avons vu, c'est qu'ils sont immortels. L'âme est immortelle au même titre que les démons, et les démons au même titre que l'âme.

Il y a donc des démons qui ont toujours été, et qu'Apulée se représente apparemment comme devant toujours rester libres de toute entrave corporelle. Il en est d'autres qui, venant habiter un corps, perdent pour un temps leur qualité de démon, et qui la retrouveront en se séparant de ce corps.

La notion de l'âme, très simpliste, comme on le voit, qu'implique, chez Apulée, la théorie des démons, est conforme à une idée répandue dans l'antiquité, et à des tendances qui se retrouvent dans les croyances orphico-pythagoriciennes, comme au fond du dualisme psychologique de Platon. Le corps est souvent comparé à une prison, où l'âme est enfermée (*ἐν φρουρᾷ*), ou encore à un tombeau : *σῶμα σῆμα*. Mais pourquoi cette captivité? Apulée y voit-il avec les Orphiques le châtiment de quelque faute? Il ne nous le dit pas. En tout cas, le contact avec la chair est à

ses yeux une souillure, et le passage dans un corps, une déchéance dont les effets persistent même au delà de la vie terrestre : les démons toujours libres des liens de la matière sont supérieurs aux autres en noblesse et en dignité. Nous ne savons pas davantage de quelle manière il se représentait le sort des âmes après la mort. Il parle seulement du juge en présence duquel l'âme est amenée par son démon, et il laisse entrevoir des sanctions finales, puisqu'il y a des démons condamnés à traîner, dans une sorte d'exil, une existence misérable et vagabonde, en punition des méfaits qu'ils ont commis pendant la vie, « ob aduersa uitae merita [1] ».

On peut enfin se demander si le même démon, après avoir séjourné dans un corps, retourne dans un autre. C'est encore une question qui reste sans réponse. Il n'y a pas trace, chez Apulée, de croyance à la migration des âmes. Mais comme, sur ces divers sujets, il n'a jamais exposé ses idées d'une façon complète, on ne peut rien conclure de son silence.

La doctrine des démons n'a donc pas pour Apulée, comme pour d'autres, une portée morale appréciable. Sa morale est faite, pour autant que nous pouvons en juger, de lieux communs, stoïciens et cyniques en majeure partie, qu'il semble avoir puisés dans la déclamation plus que dans l'étude de la philosophie. La doctrine des démons comporte, d'autre part, quelques rares applications à la psychologie. Mais elle a surtout, nous l'avons déjà remarqué, une valeur religieuse. Nier les démons, dit Plutarque, c'est priver les hommes de toute communication avec les dieux. Sans ces êtres intermédiaires, dit à son tour Apulée, l'homme à jamais séparé des dieux serait relégué comme en une sorte de Tartare.

Mais les rapports assurés de la sorte entre les hommes et les dieux, de quelle nature sont-ils? quelle est, dans les affaires humaines, la part des dieux et celle des démons ?

C'est ici que les contradictions vont reparaître, tant il est malaisé de saisir et de fixer cette pensée capricieuse, qui se joue comme un feu follet sur un marécage.

[1] *De deo S.* 15, 153. Cf. *Flor.* 15, 57 : « Quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta uel praemia. »

CHAPITRE IX

DIEUX ET DÉMONS

I

VALEUR DE LA DISTINCTION.

Qu'Apulée fasse sans cesse alterner entre eux les termes de dieu et de démon, cela n'a rien de très surprenant, puisqu'en un sens un démon est un dieu [1]. Méfions-nous cependant : ce ne serait pas la première fois que les mots lui joueraient quelque tour. Et de fait, si les distinctions entre les diverses catégories de démons nous ont paru n'avoir qu'une valeur théorique, les frontières entre les dieux et les démons sont plus indécises encore. Les différences de nature et de degré une fois établies en général, Apulée paraît les oublier dans le détail.

La Minerve d'Homère, à la fin du discours sur le dieu de Socrate, descend au rang d'allégorie poétique, après avoir été présentée comme un démon. Mais elle était partie de plus haut encore, puisqu'elle figure parmi les douze grands dieux énumérés par Ennius. Plusieurs de ces noms appartiennent aussi à des planètes ; mais les planètes étant elles-mêmes des dieux, laissons cela de côté, sans nous mettre en peine de savoir s'il s'agit des mêmes êtres divins, ou si ce sont des noms identiques appliqués à des divinités différentes. Pour Minerve, le cas n'est pas tout à fait le même. Ici elle est déesse, là, démon. L'orateur

---

[1] Augustin (*C. D.* VIII, 14, p. 342 Domb.) relève l'impropriété du titre du *de deo Socratis,* et en donne une explication singulière : « Non est Socrati amicitia daemonis gratulanda, de qua usque adeo et ipse Apuleius erubuit, ut de deo Socratis praenotaret librum, quem... non appellare de deo, sed de daemone Socratis debuit. » Il est probable toutefois que si Apulée substitue le terme de *dieu* à celui de *démon,* il le fait à dessein ; la doctrine des démons devait être nouvelle pour la plus grande partie des auditeurs à l'usage desquels il la vulgarisait ; aussi évite-t-il une expression qui n'aurait pas été comprise ou aurait donné lieu à des malentendus.

ne s'est-il pas mis en contradiction avec lui-même? Au moins aurait-il dû nous prévenir que la Minerve qui apparaît à Achille n'est pas la même que tout à l'heure. Mais passons encore; et sans attacher trop d'importance au nom, admettons que nous ayons à faire à deux êtres distincts, entre lesquels existent les mêmes différences qu'entre les dieux et les démons en général. La Minerve homérique a en commun avec les hommes des affections et des passions; elle aime et elle hait; elle a des favoris, qu'elle protège, et des ennemis, auxquels elle fait la guerre; surtout, elle intervient directement dans les affaires humaines. L'autre Minerve est une déesse; donc, par définition, elle est impassible, jouit de la parfaite béatitude, et veille à l'accomplissement de ses volontés, sans que jamais aucun contact puisse s'établir entre elle et les mortels. Ce sont là en effet, nous le savons, les caractères essentiels des dieux, par opposition avec les démons.

Mais alors, pourquoi Apulée met-il à la suite des douze grands dieux, ceux dont se manifeste le rôle et l'action dans les diverses circonstances de la vie, « ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae uero animis coniectatae per uarias utilitates in uita agenda animaduersas in iis rebus, quibus eorum singuli curant » (2, 122)? Il dira bien un peu plus loin : « (Deos non) a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola remoui. » (6, 132). Mais les dieux sont-ils si limités dans leur pouvoir qu'ils aient chacun leur province distincte? Pour Maxime de Tyr, nous l'avons vu, c'est là précisément une des conséquences de l'infirmité relative des démons. Apulée paraît songer à des fonctions précises, qui, d'après son propre témoignage, conviendraient aux démons plutôt qu'aux dieux.

L'inconséquence est plus frappante encore si, des manifestations de la providence divine, on passe au culte. La place qu'Apulée assigne aux dieux et aux démons dans l'adoration des mortels, ne répond guère à l'idée qu'il donne de leur importance et de leur dignité relatives.

Parmi les démons de l'espèce la plus noble, ceux qui n'ont jamais vécu d'une existence terrestre, il nomme en premier lieu,

on s'en souvient, l'Amour et le Sommeil. Pourquoi l'Amour ? par réminiscence évidemment du mythe de Diotime dans le *Banquet* de Platon. Mais chez Platon, il ne s'agit que de l'Amour ; la définition des démons ne sert que d'introduction et de commentaire au mythe, et le mythe lui-même met en lumière le rôle de l'amour dans la dialectique platonicienne. Ici, au contraire, l'Amour, choisi comme exemple à la suite d'une théorie générale des démons, est une abstraction terne et sans intérêt ; et le Sommeil, personnalité allégorique moins vivante encore, est associé par contraste à ce démon fort éveillé en raison de sa « vertu dormitive [1] ».

D'autre part, nous savons que, suivant leur condition, les âmes, après la mort, portent les noms de Lémures, de Lares ou de Larves. Quant à ceux dont le sort est incertain, le langage courant les appelle Dieux Manes. Mais ce nom est un titre d'honneur, et ceux-là seuls y ont droit en réalité, qui, après une vie juste et sage (tels les *δαήμονες* du *Cratyle*), ont mérité qu'on leur élevât des temples et qu'on leur offrît un culte. De ce nombre sont, par exemple, Amphiaraüs en Béotie, Mopsus en Asie [2], Osiris en Egypte, d'autres en d'autres lieux, Esculape partout.

Voilà qui est assez déconcertant. Apulée ne peut pas vouloir dire que, parmi les Manes, les uns soient, au vrai sens du mot, des dieux, et d'autres des démons : la contradiction serait trop flagrante avec tout ce qui précède. C'est bien de démons qu'il s'agit [3]. Pour le héros Amphiaraüs, pour le devin Mopsus, rien

---

[1] « Quorum e numero Somnus atque Amor diuersam inter se uim possident, Amor uigilandi, Somnus soporandi. » (16, 155).

[2] 15, 153. Je lis : « in Asia Mopsus », au lieu de « Africa ». On pourrait songer à : « in Cilicia » (Cf. Tert. *de Anima* 47). Mais « Asia » rend mieux compte de la faute. V. toutefois Thomas p. XVIII : « Apuleius Mopsum, Apollinis filium, cum Mopso, Ampyci filio, confudisse uidetur. »

[3] Plutarque dit bien que des démons peuvent s'élever au rang de dieux (*Is. et Osir*. 27, p. 361 E ; 30, 362 E). Mais nulle part Apulée n'exprime une idée de ce genre. D'ailleurs, Amphiaraüs, Mopsus, demi-dieux dont le rôle essentiel est de rendre des oracles, ne peuvent être conçus que comme des démons ; il faut donc en dire autant d'Osiris et d'Esculape qui leur sont associés. Au ch. 14, où Apulée parle des différents rites auxquels chaque démon prend plaisir, « Aegyptia numina plangoribus (gaudent) » (p. 22, 8 Th.) fait évidemment allusion à Osiris.

de plus naturel. Mais Osiris et Esculape, eux aussi, sont des démons, et des démons de rang secondaire, inférieurs, dans la hiérarchie des êtres, à d'aussi pâles figures que l'Amour et le Sommeil. Apulée cependant les appelle des dieux. Et pourquoi non? ne les honore-t-il pas comme tels, et le culte qu'ils reçoivent ne les élève-t-il pas au-dessus de ces démons supérieurs? bien plus: ne les égale-t-il pas aux dieux?

Théoriquement (telle paraît avoir été, par exemple, la doctrine de Xénocrate [1]), les dieux seuls ont droit à un culte. Aux démons ne s'adressent que les cérémonies destinées à désarmer un pouvoir malfaisant[2], les *ἀποτροπιασμοί.* Mais quand Apulée parle des formes sensibles de l'adoration, ce sont toujours les démons que, sous le nom de dieux, il semble avoir en vue. Dans l'*Apologie*, par exemple, où l'existence des démons est affirmée, Apulée, d'accord avec le sentiment et le langage populaires, traite de dieux des êtres supérieurs auxquels, d'après ses propres définitions, le terme de démons s'appliquerait logiquement: tels Esculape, ou encore Mercure, devant l'image duquel il fait ses dévotions journalières.

N'explique-t-il pas d'ailleurs les particularités des divers rites par les préférences personnelles des démons, et ces préférences ne viennent-elles pas de ce que ceux-ci ne sont en possession ni de l'impassibilité ni de la béatitude divines? Et cela est logique: qu'importe aux dieux de quelle façon les hommes les honorent? Mais alors, les démons ne sont plus à proprement parler les interprètes des hommes auprès des dieux, ils sont eux-mêmes l'objet du culte. Et, dans ce cas, n'est-il pas aussi simple de solliciter et d'obtenir d'eux-mêmes les faveurs dont l'homme a besoin? La philosophie, dit Apulée, consiste avant tout dans la connaissance du vrai culte à rendre aux dieux. Mais ce culte, quel est-il, et en quoi se distingue-t-il de celui que reçoivent les

---

[1] Cf. Heinze, p. 94.

[2] Plut. *Def. Orac.* c. 14. *Is. et Osir.* c. 26. — Quoique l'existence d'intermédiaires entre les dieux et les hommes, de « médiateurs », soit une création de la philosophie, la religion populaire dut attribuer à certaines divinités de rang secondaire un rôle analogue à celui des démons du platonisme. Nous en avons au moins un exemple, celui du héros Psithyros : v. Usener, Rh. M. LIX, 1904, p. 623.

démons ? Il n'est pas jusqu'à l'effort pour s'élever à la sagesse et à la vertu qu'Apulée n'appelle un culte rendu par l'homme à son démon. Quelle est dans tout cela la part faite aux dieux ? *Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον*. Les dieux ne jouent dans cette doctrine qu'un rôle de parade. Ou bien, loin de tout commerce avec les hommes, ils ne sont que l'expression de la volonté suprême qui régit l'univers, et se confondent avec le Dieu souverain ; ou bien ils sont conçus comme intervenant directement dans le monde et les affaires humaines, et alors ils font double emploi avec les démons. Chez Plutarque, la théorie des démons est un moyen de sauver le polythéisme traditionnel, tout en conservant aux dieux la sereine grandeur et la sainteté. De même, si l'on veut, chez Apulée. Mais ses dieux, c'est à peine s'ils existent. Les seuls qui aient pour lui quelque réalité, ce sont ceux qu'il définit comme étant des démons.

Quand donc Apulée oppose entre eux les dieux et les démons, il fait de la philosophie, ou de la littérature. Cette distinction a l'air d'une phraséologie apprise, et qui ne correspond guère à une conception personnelle du monde. Autant que nous pouvons en juger, Apulée se représente les choses d'une façon moins arrêtée et plus sommaire encore qu'il ne paraissait tout d'abord.

Très haut, très loin de l'homme, en dehors de tout commerce avec lui, Dieu, auteur de l'univers, cause première et volonté suprême. Mais Dieu se laisse rarement concevoir par l'esprit, et reste toujours ineffable : Apulée se met en règle avec lui une fois pour toutes en affirmant qu'il est. Ou plutôt, s'il renonce à l'exprimer, il ne renonce pas à l'atteindre, mais par des voies étrangères, comme nous le verrons, à la connaissance rationnelle. D'autre part, au plus bas degré de l'échelle, l'homme, aussi borné en savoir et en pouvoir qu'avide de connaître et d'entrer en relations avec les forces qui gouvernent le monde. Entre les deux, une infinité de volontés particulières, qui jouent le rôle de causes, et auxquelles doivent être rapportés tous les phénomènes perçus par les sens, d'agents conscients dont l'existence a le double avantage de rendre compte de tout — en réalité de dispenser de toute explication — et de laisser à la faiblesse de

l'homme le recours d'un contact direct et personnel avec des êtres supérieurs, ses maîtres et ses semblables, ses amis s'il le veut.

L'homme n'est donc pas, bien que le principe de l'univers se dérobe à lui dans les profondeurs d'un ciel inaccessible, un jouet ignorant et inerte entre les mains de la nature. A défaut de Dieu qui lui échappe, il a, plus près de lui, des puissances divines, faites à la mesure de son intelligence, dont il peut désarmer l'hostilité, mériter la bienveillance et obtenir les lumières. Ces puissances, nous savons que ce sont les démons, mais nous savons également que nous avons le droit de les assimiler à ce que, plus ordinairement, on appelle des dieux.

Et qu'est-ce après tout, en effet, que cette représentation du monde, sinon un polythéisme anthropomorphique, plus incolore et moins vivant que les robustes et poétiques créations des mythologies primitives? Dieux et démons : deux mots pour une seule chose, deux façons de considérer les mêmes êtres, distincts en théorie, identiques en fait. Mais si le terme de démons est un trompe-l'œil, une équivalence pour une explication, cette équivalence est commode. Elle permet à Apulée de placer sa religion sous le patronage d'une haute autorité philosophique; elle maintient dans sa pureté la notion du divin, en réservant au terme de dieu un sens spécial, à côté de son acception vulgaire; elle ménage enfin un compromis entre le polythéisme traditionnel et des tendances plus récentes, communes à la philosophie et aux croyances populaires[1].

2

LES DÉMONS ET LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX.

Apulée, nous le savons, est naturellement religieux. La piété envers les dieux, suprême sagesse au point de vue philosophique, est aussi pour lui une vertu dans l'ordre pratique. Il se fait un mérite de sa dévotion, et crible de sarcasmes son adversaire, qui

[1] L'identité des dieux et des démons n'échappe pas à Tertullien (*Apolog.* 23), et devait être exploitée par les polémistes chrétiens.

doit à son impiété le surnom de Mézence[1]. La piété d'Apulée n'est pas sentiment vague ou pure spéculation ; elle est attachement à la religion traditionnelle et aux formes extérieures du culte. Nous dirions aujourd'hui qu'il est croyant et pratiquant. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la religion officielle de l'Empire, ni, par exemple, de cette dignité de *sacerdos prouinciae*[2] dont Apulée fut revêtu, et qui lui conférait la présidence de l'assemblée provinciale : chacun sait que la pratique du culte de l'Etat était un simple acte de loyalisme, et que l'exercice même des sacerdoces publics n'impliquait nullement une foi personnelle. Pour Apulée, il y a plus. La fidélité aux croyances anciennes est chez lui un instinct et un besoin, qu'il partage d'ailleurs avec bon nombre de ses contemporains.

Le second siècle, on le sait, fut pour le monde antique une ère de réveil du sentiment religieux. Le paganisme est battu en brèche par les ennemis du dehors comme par ceux du dedans : christianisme d'un côté, Cyniques, railleurs à la façon de Lucien, de l'autre, sans parler des ferments d'incrédulité plus discrètement mais plus insidieusement répandus par des philosophes ayant moins d'ardeur de prosélytisme et moins de goût pour la polémique. Mais, comme il arrive, le paganisme se défend ; il se secoue sous l'aiguillon du danger, et son énergie se retrempe dans la lutte. Sa renaissance correspond dans le monde grec à une renaissance de la conscience hellénique, dans l'empire tout entier à un retour vers les origines, tel qu'il s'en manifeste dans les sociétés vieillies et vaguement inquiètes des germes de dissolution qui les menacent dans leur intégrité morale. La foi populaire revit dans les classes cultivées ; les lettrés, les rhéteurs et les sophistes, gardiens fidèles du passé, sont volontiers dévots. Toujours plus nombreux, à leur tour, sont les philosophes dont les doctrines se pénètrent d'esprit religieux et tournent à la théologie. Apulée est des leurs. Par sa piété, il est homme de son temps. Et il l'est aussi par quelques formes caractéristiques du sentiment religieux.

---

[1] *Apol.* 56, 519.

[2] August. *Ep.* 138, 19. — Apul. *Flor.* 16, 73 (p. 174, 10 Vl.).

Apulée a la religion aussi hospitalière que sa philosophie est éclectique. Parmi les dieux de sa province, il honore d'une dévotion spéciale l'Eschmoun-Esculape africain. En Grèce, il s'est fait admettre à la plupart des cultes mystérieux; il est devenu par l'initiation fervent adorateur et fidèle d'Isis, et aux mystères de l'auguste déesse il n'a pas tardé à ajouter ceux d'Osiris. C'est qu'en effet, à cette époque, l'invasion des cultes étrangers, des cultes égyptiens surtout, dont le mithriacisme n'a pas encore éclipsé la popularité déjà ancienne, s'étend et se précipite. Si c'est au IIIme siècle que le syncrétisme doit arriver à son plein épanouissement, il est déjà plus qu'en voie de formation; un demi-siècle à peine nous sépare des Sévères. Or la doctrine des démons, telle qu'elle se présente chez Apulée, traduit si bien les aspirations auxquelles cet état religieux correspond, que l'on peut, à certains égards, la considérer comme un essai plus ou moins conscient de philosophie du syncrétisme[1].

Deux tendances, comme on sait, opposées en apparence, quoique procédant du même principe, sont inhérentes au syncrétisme : l'une donnant satisfaction au monothéisme que la philosophie avait depuis longtemps contribué à répandre dans les classes cultivées, l'autre répondant à une conception polythéiste du monde. D'une part, les dieux, quelle qu'en soit l'origine, sont conçus comme réductibles les uns aux autres, et comme étant tous, dans la diversité de leurs aspects, autant de manifestations d'un même pouvoir divin. Réciproquement, la divinité se laisse morceler en une infinité de dieux particuliers, plus accessibles à l'intelligence, plus secourables à la faiblesse humaine. Et parmi ces dieux, il en est tel ou tel qui paraîtra offrir plus de garanties, qui sera l'objet d'une préférence, d'une dévotion spéciale.

---

[1] V. Macchioro (*Il sincretismo religioso e l'epigrafia*, Rev. archéol. 1907, I, p. 141 ss.) — article où, par parenthèse, J. Réville est retraduit en italien sur une traduction allemande, et où l'un des mots les plus connus de Jésus est attribué à Jean Chrysostome cité en latin (p. 146) — renverse toutes les notions reçues sur le syncrétisme au temps de l'empire romain. Je n'ai pas à discuter les conclusions de ce travail ; il faudrait peut-être commencer par dissiper un malentendu fondamental sur ce qu'on entend par syncrétisme. Mais que penser de l'étrange association où sont confondus, à titre de satiriques, Pétrone, Juvénal, Apulée et Lucien ? (p. 145) Que d'ailleurs le point de vue d'Apulée lui soit en partie personnel, et que la religion de ce lettré ne soit pas identique à celle de la foule, on l'accordera sans difficulté.

C'est en effet un besoin général, et plus pressant qu'à aucune autre époque, de rapports personnels avec Dieu. Mais Dieu est grand et il est loin, et il est distrait par le soin de l'univers entier. Ce qu'on veut, c'est un Dieu qui se laisse approcher, un Dieu pour soi, un Dieu qui ait le loisir de vous écouter et du temps à vous consacrer. Ne sont-ce pas là les démons d'Apulée, et la pratique n'est-elle pas, dans sa vie, d'accord avec la doctrine? Asklèpios, qu'il honore entre tous, et dont il célèbre les louanges, Isis surtout, la divine protectrice à laquelle l'unit le lien sacré de l'initiation, ou ce Mercure dont l'image ne le quitte pas et qu'il prie chaque jour : autant de démons dont il recherche la présence, et dont, par un culte assidu, il s'assure le secours.

Mais veut-on savoir comment il se les représente? Voilà que leur personnalité devient plus imprécise, leur physionomie plus mouvante et plus inconsistante : c'est un nuage qui prend toutes les formes à mesure que le vent le pousse.

Quand, dans les *Métamorphoses*, Lucius, se réveillant sur la plage, voit la lune monter au-dessus de l'horizon, il invoque sous des noms divers la reine du ciel : Cérès Eleusinienne, Vénus déesse de Paphos, Phœbé révérée à Ephèse, Proserpine aux nocturnes hurlements. Mais la réponse d'Isis, souvent citée comme étant l'expression même du syncrétisme, est plus caractéristique encore : « Je suis la Nature, mère des choses, maîtresse de tous les éléments, origine et principe des siècles, divinité suprême, reine des Manes, première entre les habitants du ciel, type uniforme des dieux et des déesses. C'est moi dont la volonté gouverne les voûtes lumineuses du ciel, les souffles salutaires de l'Océan, le silence lugubre des enfers. Puissance unique, je suis par l'univers entier adorée sous plusieurs formes, avec des cérémonies diverses, avec mille noms différents. Les Phrygiens, premiers nés sur la terre, m'appellent déesse de Pessinonte et mère des dieux ; les Athéniens Autochthones me nomment Minerve Cécropienne. Je suis Vénus de Paphos chez les habitants de l'île de Chypre, Diane Dictynne chez les Crétois habiles à lancer des flèches, Proserpine Stygienne chez les Siciliens qui parlent trois langues ; je suis Cérès, la vieille divinité, chez les habitants d'Eleusis ; Junon chez les uns, Bellone chez

les autres; Hécate chez ceux-ci, Rhamnusie chez ceux-là. Mais ceux qui les premiers sont éclairés des divins rayons du soleil naissant, les peuples de l'Ethiopie, de l'Arie, et les Egyptiens puissants par leur antique savoir, m'honorent seuls du culte qui m'est propre ; seuls ils m'appellent par mon véritable nom, à savoir la reine Isis [1]. » Isis, on le voit, c'est un démon ; mais c'est aussi une déesse (la lune est mise d'ailleurs par Apulée au nombre des dieux) ; et cette déesse enfin, c'est la Nature même. C'est comme telle aussi que Lucius Apulée, après l'initiation, proclame ses louanges, dans une prière qui rappelle la célèbre invocation à Vénus, au début du poème de Lucrèce [2].

A supposer même qu'il ne faille attribuer à cette partie des *Métamorphoses* aucune valeur historique, rien ne nous autorise à penser qu'Apulée n'y exprime pas une conception religieuse personnelle. Nous en avons d'ailleurs un témoignage plus frappant encore. Le petit Mercure, cette idole de bois, ce fétiche qu'entoure la dévotion la plus superstitieuse et la plus matérialiste, nous verrons qu'Apulée en parle comme d'une représentation du Dieu suprême en personne : c'est au point que, dans les termes, il en vient presque à confondre l'image et l'objet.

Faut-il s'étonner encore de ces contrastes, de cette facilité, qui paraît défier toute logique, à concilier des notions contradictoires entre elles, et à se faire des mêmes choses les idées les plus opposées ? Impalpables comme l'air qu'ils habitent et dont ils sont faits, immatériels et pourtant corporels, d'une substance trop subtile et trop ténue pour arrêter la lumière du soleil, et pourtant visibles quand ils le veulent : qu'Apulée a raison de définir ainsi ses démons. Ils revêtent tous les aspects et se prêtent à toutes les métamorphoses, tour à tour êtres réels, et doués d'une personnalité distincte, ou formes abstraites enfantées par l'esprit.

Dire que les démons sont pratiquement identiques aux dieux,

---

[1] *Met.* XI, 5 (trad. Bétolaud).

[2] « Tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, seruiunt elementa. Tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina. Tuam maiestatem perhorrescunt aues caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes. » (XI, 25).

c'est être encore loin de compte. Dieux ou démons, démons ou dieux, c'est de la divinité elle-même qu'ils sont l'expression. Dieu, nous le savons, plane, dans sa solitude sereine, bien au-dessus de la portée de l'homme. Mais Dieu est un et il est multiple. Les démons, c'est, si l'on peut dire, la monnaie de la divinité. Et, dans la personne de ces substituts, plus intelligibles et plus concrets, dans lesquels il se fractionne, Dieu, qui échappe à l'esprit, se laisse approcher et connaître, de même qu'à leur tour les images matérielles, suppléant à l'infirmité de la pensée humaine, l'aident à concevoir les dieux, qui ne tombent point sous les sens[1].

Mais nous avons le droit d'aller plus loin, et d'inférer dès maintenant du langage d'Apulée qu'en possession de ces substituts de la divinité, l'homme peut monter, de l'échelon inférieur de la connaissance où il est parvenu, à une connaissance plus haute et la seule vraie, atteindre, par delà les phénomènes et les causes secondes, le principe et l'essence des choses, du démon et par le démon, s'élever jusqu'à Dieu. Suivant le point de vue dont on les considère, personnes réelles ou formes de la pensée, les démons seront ou des agents de la connaissance, ou des moyens de connaissance.

Or, connaître, c'est pour Apulée la grande affaire. Connaître les sublimes vérités qui ont trait à la nature de Dieu, à son action dans le monde, à ses rapports avec l'homme, telle est pour lui, par excellence, la philosophie. La connaissance à laquelle il vise n'est pas toute désintéressée, ni d'ordre purement spéculatif ; elle a une valeur pratique ; elle enseigne à l'homme à se concilier les puissances divines dont son sort dépend, à s'assurer leur protection et leur aide. C'est par là que la philosophie d'Apulée est religieuse. Il n'a pas besoin d'explication universelle, ni de construction systématique ; ce qu'il lui importe de savoir, c'est ce qui intéresse la sécurité et le bonheur des êtres humains.

---

[1] C'est du moins l'argument que donne Maxime de Tyr (*Diss.* 8), et que les néoplatoniciens devaient reprendre, en le modifiant légèrement, pour justifier le culte des images.

Regardons maintenant autour de lui. Un immense désir de certitude travaille cette génération. Plus le sol devient vacillant, plus on cherche une base inébranlable sur laquelle fonder ses espérances et assurer sa destinée dans cette vie et par delà la tombe. Mais cette vérité, qui la fera trouver ? Ce ne sera ni la raison faillible, ni les systèmes philosophiques, que leurs contradictions et les polémiques stériles de leurs auteurs ont depuis longtemps convaincus d'impuissance. On l'ira chercher hors de l'homme ; c'est d'un secours divin et des moyens de révélation dont dispose la religion qu'on l'attendra.

Or les sources de la certitude, si différent qu'en puisse être l'objet, sont les mêmes pour le vaniteux philosophe et pour les simples qu'il traite souvent avec tant de morgue. Et ce sont les démons qui en commandent l'accès.

CHAPITRE X

LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

I

LES SOURCES DE LA CERTITUDE.

Ainsi que les hommes au déclin de l'âge, les sociétés vieillies et lassées reviennent volontiers au berceau de leur enfance. La tradition religieuse servit de refuge, en ce temps, aux tardives espérances d'un monde sur sa fin. Plus un rite ou une croyance étaient anciens, plus ils avaient d'autorité[1]. De là la popularité renouvelée des grands inspirés de jadis, augustes interprètes des révélations divines: tel Orphée, le fondateur des mystères, tel Zoroastre[2]. De là encore, indépendamment des raisons de mode et des besoins de l'imagination, en quête de nouveautés et avide de merveilleux, la faveur des religions de l'Orient, et surtout de l'Egypte, terre antique et privilégiée de la sagesse et de la vérité. Apulée, lui aussi, se réclame d'Orphée[3]. Pythagore, dont s'est inspiré Platon, et qu'Apulée vénère à l'égal presque de son maître, a pris modèle, nous dit-il, sur les anciens, « egregie doctus et ueterum aemulator[4] » ; il s'est mis à l'école des prêtres égyptiens, des mages de la Perse, des Chaldéens et des Brachmanes ; et Platon lui-même en eût fait autant, si les circonstances ne l'avaient pas empêché de pousser ses voyages au delà de l'Egypte[5]. Et cette sagesse qui venait de si haut et de si loin, de qui pouvaient la tenir ceux qui les premiers l'avaient eue en

---

[1] Voy. Réville, *Religion sous les Sévères*, p. 175 sq.

[2] Plut. *Def. orac.* 10, 415 A.

[3] *Apol.* 27, 453 ; 56, 518.

[4] *Apol.* 31, 465.

[5] *De Plat.* I, 3, 186.

partage? qui pouvait avoir enseigné à Oromasde et à Zoroastre la science, que se transmettaient les mages de la Perse, du vrai culte à rendre aux dieux, sinon les dieux eux-mêmes — les dieux ou les démons? C'est à eux que remonte la vraie philosophie comme à sa source la plus pure.

Mais la tradition ne suffit pas. Entre l'homme et la vérité, elle met trop d'intermédiaires. Avoir commerce avec les dieux, être aussi près d'eux que ces hommes du passé, prophètes ou philosophes — les deux mots de plus en plus ont le même sens —; être l'objet des mêmes faveurs et le dépositaire des mêmes révélations, voilà qui donnerait des assurances plus positives et des garanties plus infaillibles.

Aussi voit-on, au second siècle, les oracles muets reprendre la parole; des sanctuaires prophétiques, obscurs jusque-là, ou nouveaux, sont assiégés par les fidèles, et jamais peut-être on ne se porta avec une plus pieuse ferveur ou une curiosité plus intense vers tous les genres de divination. Sans doute, le temps était passé où les cités grecques envoyaient des ambassades à Delphes, et où la Pythie était l'inspiratrice de leur politique. Une dévotion étroite, mise au service d'intérêts particuliers et mesquins, valait aux dieux des questions souvent saugrenues et puériles. Mais il y avait aussi ceux qu'animaient des préoccupations plus élevées, pèlerins épris de vérité, cherchant à connaître le secret de notre destinée, et dont la philosophie avait déçu l'ardeur à découvrir la clef de l'énigme. Car on interroge les oracles sur des problèmes philosophiques et moraux; ces révélations-là sont même les seules qu'espèrent encore en recevoir beaucoup de ceux qui n'en attendent plus des prédictions précises et des avis sur des cas particuliers. Lucain déjà (IX, 561) fait dire à Labiénus, engageant Caton à consulter Jupiter Ammon :

Tua pectora sacra
Voce reple ; durae saltem uirtutis amator
Quaere, quid est uirtus, et posce exemplar honesti.

Un siècle après Apulée, Porphyre entreprendra de tirer la philosophie des oracles.

Il faut en dire autant des mystères. Leur popularité s'accroît à mesure que le syncrétisme fait des progrès. De même qu'en

renouvelant et en multipliant les objets de leur adoration, les hommes de ce temps semblent vouloir atteindre plus sûrement la divinité dans la variété de ses manifestations, de même on espère, en se faisant initier, et initier souvent non pas à un, mais à plusieurs cultes mystérieux, s'assurer une protection divine plus efficace, des promesses et des garanties plus certaines pour le présent et pour l'au delà, augmenter ses chances de salut et d'immortalité. Car malgré les différences que leurs rites particuliers, leur origine et leur signification première laissaient subsister entre eux, les mystères paraissent avoir eu de plus en plus pour caractère commun d'une part, de sceller, par l'initiation, un pacte entre le myste et le dieu dont il devenait le fidèle dans ce monde et le protégé dans l'autre, d'unir d'autre part les initiés en une sainte confrérie, par le lien d'une communion spirituelle fondée sur la consécration à la même divinité, la connaissance des mêmes vérités, la possession des mêmes espérances. Plus encore que les oracles, les mystères étaient la source de révélations exquises, et d'autant plus précieuses qu'en satisfaisant le besoin de savoir, elles donnaient des gages de félicité. C'est là aussi que se conservait dans sa pureté l'héritage de la vraie philosophie. Quand Julien voudra pénétrer jusqu'au fond de la sagesse, c'est à l'hiérophante d'Eleusis qu'il en demandera le secret.

Il n'en va pas autrement pour Apulée. Oracles et mystères sont pour lui au nombre des moyens par lesquels les démons communiquent avec les hommes.

2

ORACLES ET RÉVÉLATIONS.

Les oracles sont indispensables : il faut avoir recours à la divination dans tous les cas où la sagesse humaine est insuffisante [1]. Et les dispensateurs des révélations mantiques, ce sont les démons. C'est déjà là le rôle que leur attribue chez Platon l'étrangère de Mantinée. Posidonius fonde sur l'existence des

[1] *de deo S.* c. 18.

démons la croyance à la divination [1]. Pour Plutarque, les oracles sont la forme la plus importante de l'intervention des démons dans les affaires humaines [2]. De même, pour Apulée, ce sont les démons qui avertissent les hommes, soit par des signes, soit par la voix de ministres inspirés.

La mantique officielle n'est pas, à vrai dire, celle dont Apulée paraît faire le plus de cas, et rien ne donne à penser que, pour son compte, et dans la pratique de la vie, il y eût beaucoup recours. C'est qu'en effet c'est là un mode de connaissance vulgaire, à la portée de tout le monde, et qui met le consultant sous la dépendance d'un prêtre, d'un prophète, d'un intermédiaire enfin, quel qu'il soit. Obtenir de tels oracles, c'est ressembler à tout le monde, c'est s'arrêter à la porte du sanctuaire : c'est rester un profane. Aussi n'est-ce pas sans raison, quelle que soit dans le *de deo Socratis* la part de la déclamation, qu'Apulée, dans ce discours, met au-dessus des procédés divinatoires qui exigent l'entremise d'un autre homme, les avertissements qu'un Socrate recevait de son démon [3]. Car si les démons envoient aux hommes des signes matériels ou des songes, ils peuvent aussi, d'une manière plus sensible encore, leur manifester leur présence, soit en leur faisant entendre leur voix, soit même en se laissant voir d'eux [4]. Mais ces faveurs ne sont pas accordées à tout le monde; l'amitié des démons est réservée à ceux qui s'en sont rendus dignes. Elle est tout particulièrement le privilège des philosophes.

Cependant, nous l'avons vu, dans le cas de Socrate, c'est à peine si l'on peut parler d'oracles, puisque les conseils qu'il reçoit de son démon ne sont autre chose, en fin de compte, que les conseils de la sagesse humaine. Le propre de la divination, de quelque façon qu'elle s'exerce, et ce qui en fait le prix, c'est de fournir des révélations qui dépassent par leur objet les limites

---

[1] Cic. *Diu.* I, 30, 64. Cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 1[3] p. 576.

[2] Aussi est-ce le dialogue sur la cessation des oracles qui renferme le principal de sa doctrine des démons.

[3] *de deo S.* c. 19-20.

[4] *de deo S.* c. 6. 7. 17. 20, 166/7. Cf. Plut. *Dion* 55. *Brut.* 36/7. *Caes.* 69,4.

des sens et de la raison. Qu'il s'agisse d'annoncer des évènements à venir, de découvrir un trésor caché [1], ou de faire pénétrer dans l'âme un rayon des divines clartés qui se nomment la science et la philosophie, ces révélations s'obtiennent dans des conditions spéciales, et grâce à l'intervention des démons.

A l'encontre de Plutarque, qui est là-dessus fort explicite, Apulée ne dit pas d'une manière précise comment et sous quelle forme cette intervention se produit. Mais l'explication qu'il propose du fait lui-même, sans être neuve, loin de là, n'est pas sans importance dans l'ensemble de ses idées sur l'acquisition de la connaissance.

La révélation peut se faire, en quelque sorte, du dehors au dedans. Le démon vient à l'homme, et lui communique la vérité dont il est le possesseur et le messager. Mais l'homme peut aussi sortir, pour ainsi dire, de lui-même, et s'élancer vers la source de la révélation. Partons de l'explication vulgaire du rêve, qui est aussi, dans l'antiquité, celle qu'accepte la philosophie. Ce que l'esprit voit pendant le sommeil est généralement conçu comme correspondant à des objets réels. Mais on peut se figurer ou bien que, l'esprit restant uni au corps, les objets extérieurs viennent se présenter à lui sous forme d'images, ou bien que l'âme, tandis que le corps est plongé dans la torpeur, s'échappe de sa prison, vague librement au dehors, allégée du poids de la matière, voit au delà de ce qu'à l'état de veille elle aperçoit par le moyen des sens, franchit enfin d'un bond les barrières du temps et de l'espace.

Mais ce n'est pas seulement dans le rêve que l'âme ainsi déliée entre en possession de ces facultés supérieures. La connaissance de ce qui, pendant la vie, lui était demeuré caché, sera son partage après la mort. Et sans attendre ce moment, pendant la vie terrestre elle-même, elle peut, dans certaines conditions spéciales, soit à l'aide d'agents matériels, dans l'enivrement produit par certains excitants ou certains narcotiques, soit par son propre effort, s'extérioriser et avoir la vision de ce que les sens ne sont pas aptes à percevoir.

---

[1] *Apol.* 42, 497.

Cette idée, nous l'avons vu, est une des conséquences, chez Apulée, de la théorie des démons. Elle est d'ailleurs fort ancienne, et d'autant plus répandue qu'elle correspond au dualisme enfantin, mais instinctif, qui se retrouve au fond de presque toute représentation de la nature humaine. Les notions les plus tenaces sont celles qui relèvent de l'imagination plus que du raisonnement, et celle-ci est du nombre. L'imagination est naturellement portée à se représenter le principe insaisissable de la vie et de la pensée comme une chose immatérielle, subtile, aérienne, comme un souffle et comme une haleine. Il suffit de songer au double sens de *πνεῦμα*, de *spiritus*, d'*anima*, et à l'emploi que nous faisons encore du terme d'*esprit*. L'âme est rivée au sol par le poids du corps. Qu'elle s'en échappe, et elle prendra son vol vers les « campagnes du ciel ». L'air est l'élément naturel des âmes et des démons. Il arrivera donc à l'âme ce qui arrive à celui qui s'élève dans l'espace. Sa vue n'est plus bornée, comme dans nos basses régions, par le moindre repli de terrain, ni obscurcie par un rideau de brumes ; la lumière se fait plus pure, l'horizon s'élargit, le champ de la vision s'étend.

Cette interprétation de faits scientifiquement analysés de nos jours, mais depuis longtemps attestés par l'expérience et empiriquement connus, servait notamment à expliquer et à confirmer la divination naturelle. C'est l'un des principaux arguments que Cicéron, au premier livre *de la Divination*, met dans la bouche de son frère Quintus ; il l'emprunte à Posidonius. Posidonius, qui, on s'en souvient, peuplait l'air de puissances aériennes, prêtait aussi des connaissances supérieures à l'âme rendue à la liberté[1]. « L'âme, dit Cicéron, est asservie pendant la veille aux nécessités de la vie, et les liens du corps qui pèsent sur elle la tiennent éloignée du commerce des dieux[2]. » Mais il arrive que l'âme se détache du corps et s'en libère au point de n'avoir plus rien de commun avec lui : c'est ce qui se passe soit dans le délire prophétique, soit dans le sommeil[3]. Quand l'âme, dé-

---

[1] Heinze, *Xenokr.* p. 131.

[2] « Vigilantes animi uitae necessitatibus seruiunt, diiunguntque se a societate diuina uinclis corporis impediti. » (I, 49, 110).

[3] «...Solutus est et uacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore ; quod aut uatibus contingit aut dormientibus. » (50, 113).

pouillant son enveloppe corporelle, s'envole et s'élance au dehors, alors, plein d'une ardeur qui l'enflamme et l'inspire, le devin voit ce qu'il annonce [1]. L'âme, dans cet état, perçoit comme les dieux, sans le secours des sens, ce qui lui échappe quand elle est unie au corps [2]. « Le corps, dit encore Cicéron, est couché pendant le sommeil comme en proie à la mort ; mais l'âme est vivante et ne s'endort pas. A plus forte raison en sera-t-il ainsi après la mort, quand elle sera complètement séparée du corps.[3] »

On sait quel parti Cicéron lui-même a tiré de cette idée dans le *Songe de Scipion*. C'est dans une pensée semblable que Sénèque console les vivants, en leur montrant les morts affranchis de leurs entraves, baignant dans une lumière plus pure, et contemplant, des hauteurs sereines qui sont leur séjour, le spectacle de l'univers [4]. Et s'il fallait prouver chez les chrétiens la persistance des mêmes représentations, on pourrait citer, par exemple, ces vers de Prudence (*Cath.* 6,25) sur les révélations que reçoit l'esprit pendant que le corps est plongé dans le sommeil :

Sed dum pererrat omnes
Quies amica uenas,
Pectusque feriatum
Placat rigante somno,

Liber uacat per auras
Rapido uigore sensus
Variasque per figuras
Quae sunt operta, cernit ;

Quia mens soluta curis,
Cui est origo caelum
Purusque fons ab aethra,
Iners iacere nescit.

---

[1] « Ii quorum animi, spretis corporibus, euolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae uaticinantes pronuntiant. » (114).

[2] 57, 129.

[3] « Cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura prouidet ; iacet enim corpus dormientis ut mortui, uiget autem et uiuit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. » (30, 63).

[4] *Cons. ad Polyb.* 9,3. — *ad Marc.* 26. — *Ep.* 102, 22. 28.

Apulée n'imagine donc rien de nouveau quand il nous donne le choix entre deux explications, qui, d'ailleurs, ne s'excluent pas l'une l'autre : on peut se représenter l'âme comme recevant les révélations à travers son enveloppe corporelle [1], ou au contraire, comme se séparant un moment du corps pour aller puiser à la source même de la vérité. Le prophète sera ou inspiré, ou ravi à lui-même. Possession et extase, tels sont les deux états propres à la vision de ce que les sens bornés sont impuissants à percevoir.

Mais tout le monde n'y est pas apte. Si les enfants, par exemple, comme on le prétend, et comme Apulée, pour sa part, est tout disposé à l'admettre, se prêtent mieux que d'autres au rôle d'instruments des révélations divines, c'est apparemment que leur âme, plus près de son origine et, au sens propre du mot, moins enfoncée dans la matière, entre plus facilement en communication avec les démons. L'âme ne peut être éclairée par la lumière divine si son cachot est trop profond ; elle ne peut s'échapper de sa prison si les murs en sont trop épais.

C'est ce dernier point qui est le plus important. L'âme, au cours de sa vie terrestre, peut, en s'extériorisant, revenir par intervalles à sa vraie nature et à sa vraie condition [2]. Cette condition, nous le savons, c'est celle d'un démon. Et d'un démon, elle aura, entre autres, les connaissances supérieures. Illumination précieuse entre toutes, si brève qu'en soit la durée, et vers laquelle ne peut manquer de tendre par tous les moyens quiconque est animé du désir de posséder la vérité. Car enfin, le devin inspiré, l'enfant que, par des incantations, des parfums capiteux ou des narcotiques, on plonge dans le sommeil extatique, ne sont souvent que des instruments inconscients, et vaticinent sans savoir toujours eux-mêmes le sens et le prix des paroles qu'ils prononcent. Ils ne sont, en tout cas, que des in-

---

[1] «...ut in eo... diuina potestas quasi bonis aedibus digne diuersetur, si tamen ea pueri corpore includitur. » (*Apol.* 43, 498).

[2] « Quin et illud mecum reputo posse animum humanum, praesertim puerilem et simplicem, seu carminum auocamento siue odorum delenimento soporari et ad obliuionem praesentium externari, et, paulisper remota corporis memoria, redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet et diuina. » (*Apol.* 43, 498).

termédiaires, et leurs révélations, traduites en un langage humain, sujettes à des interprétations, partant à des incertitudes, demeurent imparfaites. Mais s'élever soi-même, ne fût-ce qu'un instant, à cet état où l'âme recouvre les facultés divines dont elle est privée pendant son séjour sur la terre, la voilà, la vraie revanche sur l'ignorance et l'infirmité à laquelle son humanité la condamne.

Mais on n'y arrive qu'exceptionnellement. « Bien rares, dit Quintus, dans son entretien avec son frère sur la divination, ceux qui sont capables de se détacher du corps pour s'élever de tout l'effort de leur âme à la connaissance des choses divines [1]. » Apulée en est plus persuadé encore, et il importe à sa notion de la philosophie qu'il en soit ainsi. Car si ce privilège est réservé à un petit nombre, quel homme plus que le philosophe a droit à une place parmi ces rares élus, lui qui est vraiment, comme nous le verrons, un prophète, lui qui honore les démons, qui vit près d'eux, dont c'est le propre d'être éclairé de leurs conseils, lui surtout qui, en rendant un culte pieux à ce démon qu'est son âme, l'empêche de succomber sous le fardeau de la matière [2] ? Disons mieux : ce qui fait le philosophe au sens le plus complet du mot, c'est le don des hautes vérités inaccessibles aux sens et à la raison. C'est, en effet, en s'extériorisant que l'âme s'élève à la connaissance suprême, puisque c'est dans cet état, nous le savons, que le philosophe arrive à saisir Dieu [3].

Retenons donc pour le moment que la connaissance philosophique par excellence a le caractère d'une vision, et s'obtient dans les mêmes conditions que les vérités révélées par la divination prophétique. Elle est de plus refusée au vulgaire, et celui qui la possède est dans la situation d'un initié par rapport aux profanes.

---

[1] Cic. *Diu.* I, 49, 111.

[2] Cf. *de Plat.* II, 21, 250 : « Philosophum oportet... nihil sic agere, quam ut semper studeat animam a corporis consortio separare. »

[3] *De deo S.* 3, 124.

3

INITIATION.

Ceci doit être pris à la lettre. Apulée, nous le savons, s'était fait admettre en Grèce à la célébration de plusieurs cultes mystérieux. Et pourquoi ces initiations multiples? La raison qu'il en donne est significative : « Multiiuga sacra et plurimos ritus et uarias cerimonias studio ueri et officio erga deos didici [1]. » Si la philosophie est la science du vrai culte à rendre aux dieux, la religion, de son côté, est source de vérité. Connaître la vérité, honorer les dieux, et, bien entendu, s'assurer par là leur protection : voilà le double bienfait qu'Apulée attend de l'initiation. Et les dieux en question n'étant autre chose que ses démons, l'initiation sera un moyen d'entrer en relation avec un démon, de s'unir à lui par une sorte de pacte, dont la connaissance révélée sera à la fois la condition et le résultat. Plus les initiations seront nombreuses, et plus aussi l'alliance ainsi établie avec les puissances dont dépend notre destinée aura de chances de solidité et présentera de garanties.

Quels sont les mystères à la célébration desquels Apulée avait pris part? Ceux d'Eleusis étaient sans doute du nombre, ainsi que ceux de Bacchus, si l'on en juge par une allusion aux symboles religieusement conservés, loin de l'œil des profanes, par les mystes de ce dieu (*Apol.* 55,517). Quant aux initiations successives aux mystères d'Isis et d'Osiris, dont il est question au dernier livre des *Métamorphoses*, il est fort possible qu'Apulée les décrive en témoin oculaire, malgré ce qui se mêle à la vérité de fiction romanesque. Mais peu importe pour l'instant. Ce récit est connu de tout le monde : nous n'avons ni à l'analyser, ni à rechercher, après d'autres, quels éclaircissements il est légitime d'en tirer sur les rites et les formes extérieures du culte fermé d'Isis, au second siècle de l'ère chrétienne [2]. Ce qui nous

---

[1] *Apol.* 55, 517.

[2] V. en particulier Lafaye, *Divin. d'Alexandrie*, p. 74 ss. 108 ss. 119 ss. — id. *Isis* (Daremberg et Saglio). — de Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste.*

intéresse, par contre, c'est de savoir quels étaient, aux yeux d'Apulée, le sens, la valeur et les effets pratiques de l'initiation.

Ainsi qu'elle l'a promis, Isis a rendu à Lucius sa forme humaine. Lucius, en retour, s'est engagé au service de sa bienfaitrice, et après un temps de préparation et d'épreuve, la nuit sainte arrive enfin, dans laquelle l'initiation s'accomplit.

Pour qu'elle eût lieu, il avait fallu une manifestation expresse de la volonté divine : songes, avertissements répétés, ordres formels donnés par Isis elle-même au futur néophyte et au prêtre qui doit lui ouvrir l'accès des mystères. Lucius est marqué par la déesse ; il est l'élu d'Isis.

Cette élection se manifeste et se réalise pleinement dans l'initiation ; c'est la révélation de secrets inaccessibles au vulgaire qui en fait le prix, en même temps qu'elle en est le gage dans le présent et la garantie pour l'avenir[1].

Cette révélation, il faut le noter, est graduelle et progressive. Lors de sa première apparition, la déesse ne revêt encore que l'aspect sous lequel chacun peut la contempler : c'est à la vue du disque lunaire, splendide et majestueux, que Lucius, pénétré d'un respect religieux et rempli d'un espoir nouveau, adresse sa prière à celle qu'il sait être une divinité puissante. Mais s'il lui donne tous les noms sous lesquels on l'invoque, celui d'Isis n'est pas prononcé : il semble l'ignorer. Il n'en est encore qu'au degré inférieur de la connaissance. Mais voici que, se montrant à lui en songe, elle lui laisse contempler ses traits ; elle lui apprend qu'en elle, divinité suprême, « deorum dearumque facies uniformis » (c. 5), les autres dieux et déesses se confondent ; et c'est alors aussi qu'elle lui révèle son vrai nom. Puis ce sont les songes répétés. Enfin, quand il a passé par les eaux lustrales, le prêtre lui confie en particulier certains secrets ineffables[2] ; et c'est seulement alors qu'il lui est donné de connaître ce que la déesse réserve à ses élus.

A dater de ce jour, sa vie appartient à Isis ; c'est à elle que vont toutes ses pensées. Le joug qu'il s'est imposé n'a d'ailleurs

[1] « Irremunerabili... beneficio pigneratus. » (XI, 24). Et même avant l'initiation : « Spe futura beneficiis praesentibus pignerata. » (21).

[2] « Secreto mandatis quibusdam quae uoce meliora sunt » (c. 23).

rien de pénible ; il goûte, au service de la déesse, la vraie liberté [1] ; il se consacre à elle dans un sentiment de reconnaissance, de confiant amour et de pieuse allégresse. Quand Lucius, au lendemain de la nuit qui a fixé son sort, reparaît à la lumière, il reste plusieurs jours comme en extase devant la statue d'Isis, plein d'une volupté que rien ne peut exprimer, « inexplicabili uoluptate » ; et avant de s'arracher à sa contemplation, il rend grâces à sa bienfaitrice, il célèbre sa puissance et sa bonté en un langage débordant d'onction, de ferveur et d'enthousiasme ; il proclame que jamais il ne pourra s'acquitter envers elle. (c. 24/5)

Qu'est-ce donc qui l'a mis dans de telles dispositions ? quelle faveur nouvelle Lucius a-t-il reçue, plus précieuse que la délivrance qui a rompu pour lui le charme des maléfices ? Pour expliquer ces transports, suffit-il d'alléguer la communication de secrets, garantie et confirmation des promesses d'Isis ? Il faudrait, pour pouvoir répondre en pleine connaissance de cause, savoir ce qui s'était passé dans la nuit de l'initiation, et là-dessus, la discrétion d'Apulée, s'il ne voulait pas trahir son serment, ou son ignorance, s'il n'en savait pas davantage, nous réduit à des conjectures.

Ce qui paraît toutefois se dégager avec certitude des brèves et obscures allusions qui ont donné lieu à tant de controverses [2], c'est que, sous quelque forme et par quelques moyens que ce fût, les mystères figuraient, l'initié accomplissait un voyage au pays des trépassés. C'était là le fait capital, et le point culminant de la cérémonie, c'était le retour de la mort à la vie.

De cela, d'ailleurs, Lucius a été d'avance averti par le prêtre Mithra [3]. L'initié était censé affronter volontairement la mort ; il

[1] « Nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis » (c. 15).

[2] « Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeaui, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deo inferos et deos superos accessi coram et adoraui de proxumo. » (23, 804).

[3] « Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis ac precariae salutis celebrari, quippe cum transactis uitae temporibus iam in ipso limine constitutos... numen deae soleat eligere et sua prouidentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula. » (21, 798 sq.)

foulait déjà le seuil des enfers, quand Isis venait l'en arracher. Son salut était de la part d'Isis une grâce, et dépendait de sa bonne volonté ; voilà pourquoi il importait de ne pas forcer son consentement, et de ne pas tenter l'épreuve sans son agrément. Isis, qui tient les clefs de l'enfer, est aussi maîtresse de tous les éléments, et il lui appartient, à ce titre, de faire faire à son protégé l'ascension de la mort à la vie.

On comprend en même temps pourquoi Apulée met tant d'insistance à la représenter comme la déesse de la vie universelle, et pourquoi elle a choisi, pour opérer le prodige libérateur, cette journée de printemps, où les hommes célèbrent le triomphe, dans la nature, de la vie sur la mort. Si Lucius, enfin, bénit en elle sa mère, c'est que vraiment, par Isis, il a été enfanté à une vie nouvelle.

Le néophyte emportait donc de sa rencontre avec Isis plus et mieux que des souvenirs, des espérances et des promesses. Il sortait transformé de l'initiation ; il était vraiment un autre homme. Le changement qui se manifeste dans sa façon de vivre n'est que l'indice extérieur d'un changement autrement profond dans les conditions mêmes de son être. Isis a, pour son élu, suspendu le cours de la fatalité[1]. La mort même est désarmée, puisqu'elle le destine à une vie bienheureuse, auprès d'elle, dans les Champs Elysées[2]. Echappé au joug d'une destinée aveugle, il est placé désormais sous la sauvegarde d'une providence clairvoyante et propice[3]. La trame de son existence est reprise comme au premier jour. C'est vraiment là naître de nouveau ; c'est passer par la régénération, *ἀναγέννησις*.

Cette régénération, progressive comme la révélation d'Isis à son élu, s'accomplit en outre parallèlement à celle-ci, et s'achève, elle

---

[1] « In eos quorum sibi uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit, non habet locum casus infestus. » (15, 783).

[2] 6, 766.

[3] « In tutelam iam receptus es fortunae, sed uidentis. » (15, 783). « Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis uitae procellis salutarem porrigas dexteram qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes. » (25).

aussi, dans sa plénitude par l'initiation. La première apparition d'Isis est suivie d'une première métamorphose, qui remet au nombre des humains celui qui, par son étourderie et sa fatale curiosité, s'est laissé choir en la bestialité. Lucius est, dès ce moment, une proie arrachée aux enfers. Le prodige accompli frappe d'admiration les assistants ; ils félicitent à l'envi le mortel fortuné qui a mérité de la protection divine le privilège de naître de nouveau. « Renatus quodam modo » : telle est aussi l'expression dont se sert Mithra (c. 21) en parlant des effets de l'initiation. « Festissimum celebraui natalem sacrorum », dit à son tour l'initié (24). Mais cette fois, la vie qui commence pour lui, c'est la vie véritable, une vie plus précieuse et plus durable que l'existence terrestre ; la renaissance, c'est une renaissance pour l'éternité [1]. Dès maintenant se réalise la promesse d'Isis : « Scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. » (c. 6).

L'âne Lucius renaît homme : l'homme à son tour, sous quelle forme renaîtra-t-il? A quelle condition supérieure s'élèvera-t-il, qui soit à l'humanité ce que l'humanité est à la bestialité? Là dessus il ne saurait guère y avoir de doute : si vraiment, comme tout porte à le croire, Apulée a voulu faire de la première métamorphose le symbole de l'autre, il faut admettre que, régénéré par l'initiation, le mortel renaît immortel, l'homme renaît dieu. Et c'est, en effet, sous la figure d'un dieu que le néophyte, au lendemain de la nuit sainte, est présenté à la foule assemblée. (24)

On le voit, l'explication qui rend compte avec le plus de vraisemblance des effets de l'initiation, c'est celle qui en fait un *ἀπαθανατισμός* — mieux que cela : une élévation à la divinité par la vertu d'Isis, une *ἀποθέωσις* [2].

On ne peut s'empêcher de songer ici au mythe d'Osiris et aux rites qui en perpétuaient le souvenir chez les Egyptiens. Après

---

[1] L'expression est employée sinon ici, du moins à propos d'autres mystères. P. ex. *CIL*, VI, 510 : « Taurobolio criobolioque renatus in aeternum. » Cf. Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis* (RHR XLVI, 1902, p. 342).

[2] Cf. Reitzenstein, *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius* (Arch. f. Religionswiss. VII, 1904, p. 393 ss.) — Cf. *Hellenistische Wundererz.* p. 116.

que ses membres avaient été dispersés par Sit, Osiris avait été rappelé à la vie par les charmes magiques d'Isis et des siens. Par là, « Osiris revivifié et réuni à son âme devint l'Etre exceptionnel qui dépasse tous les autres parce qu'il a franchi victorieusement le seuil de la mort. Cet être qui vit la vie parfaite sans plus rien craindre de la mort rendue inoffensive, c'est proprement un dieu. » Dans les funérailles, la femme du mort jouait le rôle d'Isis, sa sœur le rôle de Nephthys, sœur d'Osiris ; son fils figurait Horus, et touchait avec les instruments magiques celui qui désormais était assimilé à Osiris. C'est qu'en effet, en passant par la mort et en renaissant à la vie, Osiris avait frayé la voie à l'humanité ; il appartenait désormais à chaque homme mort de ressusciter « en Osiris dieu vivant [1]. »

Jusqu'à présent, dans le récit d'Apulée, le nom d'Osiris n'a pas été prononcé. Mais un an plus tard, le fidèle d'Isis reçoit de la déesse l'ordre de solliciter son admission aux mystères d'Osiris, et cette nouvelle initiation est elle-même suivie d'une troisième, dans laquelle se répètent les actes et se confirment les bienfaits de la première. Après ces trois initiations — ce nombre même est d'un heureux augure — le fidèle a la pleine assurance de sa béatitude : il est définitivement en possession de son immortalité et de sa divinité.

4

IDENTIFICATION AVEC DIEU.

L'idée d'une identification de la personne humaine et de la personne divine ne doit pas nous surprendre. On la rencontre fréquemment dans les croyances égyptiennes. Nous avons vu il y a un instant que le défunt devenait un Osiris. Dans les dialogues hermétiques, le passage est constant du dieu au fidèle et du fidèle au dieu [2]. Ajoutons qu'Apulée était tout préparé à accepter des notions de ce genre et à les faire entrer dans le cadre de ses idées philosophiques : car nous ne nous étonnerons

[1] A. Moret, *Revue de Paris*, 15 sept. 1907, p. 239 ss.

[2] Voy. là-dessus le *Poimandres* de Reitzenstein.

plus de le voir amalgamer et interpréter à la lumière les unes des autres, des conceptions de source et de nature différentes. Toujours souple et commode, la doctrine des démons lui fournissait un terrain de conciliation.

Si l'âme est un démon, et si l'homme même, c'est l'âme, l'homme, à le bien prendre, est un démon, ce qui revient à dire qu'il est dieu. Un dieu captif, c'est vrai, mais à qui il suffira de secouer ses chaînes pour recouvrer ses facultés divines.

Faisons un pas de plus. Nous savons que cet état est l'une des conditions de la connaissance philosophique la plus parfaite, puisque c'est dans les instants fugitifs où son âme s'extériorise que le philosophe peut espérer entrevoir Dieu. S'il est possible à l'homme de s'élever à la contemplation de Dieu, c'est dans la mesure où il entre en possession de sa qualité de démon. Mais les démons, nous l'avons vu, se laissent concevoir, suivant le point de vue d'où on les considère, de deux manières différentes. Par rapport à l'homme, un démon est un être doué d'une individualité propre. Mais vus d'en haut, si l'on peut s'exprimer ainsi, les démons ne sont plus que les aspects multiples sous lesquels Dieu se manifeste. De même qu'en Isis, déesse souveraine, tous les dieux se confondent, de même ces puissances divines que sont les démons se ramènent toutes, en fin de compte, au principe universel. Ni entre les démons et Dieu, ni entre l'homme et les démons, il n'y a de différence essentielle, et les différences accidentelles peuvent aller s'effaçant jusqu'à disparaître. Dès maintenant nous pouvons dire, sans être accusés de jouer sur les mots, que la connaissance de Dieu telle qu'Apulée se la représente, c'est l'absorption de la personne humaine dans l'unité divine.

On est d'ailleurs conduit à la même conclusion par un chemin différent. Pour l'âme isolée du corps, les conditions de la connaissance sont modifiées. Les sens, qui nous mettent en relations avec le monde extérieur, sont aussi une barrière ; la vue que nous avons des choses reste incomplète et fragmentaire, tant que la matière oppose à l'âme un mur d'airain contre lequel se brise son essor. Faits au contraire d'une essence plus subtile et plus fluide, âmes et démons se passent du secours de cet instru-

ment grossier ; ils n'ont plus de la réalité une image déformée en un miroir brisé, ils en ont une intuition immédiate, et ils sont entre eux en communication directe [1].

Appelons-en plutôt aux expériences de l'humanité. Toutes les fois que, lasse de vains mirages et de spéculations impuissantes, elle a cherché, pour atteindre ses dieux, de moins décevants moyens, elle a trouvé d'instinct, par delà les sens et la raison, le chemin par lequel se rejoignent les âmes. Quand la Bacchante célébrait, dans les montagnes de Thrace, le culte orgiaque de Dionysos, enivrée de sa propre ardeur, du son des instruments, de parfums capiteux peut-être et de breuvages, dans cet état où les limites de la personnalité se reculent et s'évanouissent, il pouvait lui sembler que son âme allégée s'élançait vers son dieu et s'unissait à lui dans une union mystique [2]. A plus forte raison l'homme espère-t-il entrer en contact de cette manière avec l'intelligence et la volonté suprême, le principe de l'univers et l'essence des choses.

Ce rêve, qu'ont caressé toutes les générations, et qui n'a pas cessé de hanter nos esprits, devenait une obsession au temps du paganisme finissant. « Un temps viendra peut-être, et bien des choses annoncent qu'il approche, un temps viendra peut-être où nos âmes s'apercevront sans l'intermédiaire de nos sens [3]. »

---

[1] « Vt enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat..., sic animi hominum, cum aut somno soluti uacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati mouentur, cernunt ea quae permixti cum corpore animi uidere non possunt. » (Cic. *Diu.* I, 57, 129).

[2] « Communion directe avec la divinité, assimilation à la divinité, identification avec la divinité, tels sont les buts que se propose partout et toujours le mysticisme religieux. Mais si ce but est toujours le même, les chemins qui y conduisent sont d'autant plus nombreux. Aujourd'hui c'est le bruit sourd des tambourins, le son grave des flûtes, le fracas assourdissant des cymbales ; demain c'est le tourbillon furieux d'une danse où sombre la raison ; d'autres fois, le fidèle s'abîme dans la contemplation la plus monotone ; enfin il s'hypnotise en fixant ses regards sur un objet brillant. Ainsi la bacchante grecque ou l'ascète brahmanique, le derviche musulman ou le moine bouddhique se plongent dans une extase qui les délivre du fardeau de la conscience et les transporte dans le sein de la divinité ou dans les abîmes de l'absolu. » (Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, I p. 144). Rohde, *Psyche* I² p. 1-37, montre comment, dans le culte de Dionysos, s'est développée, chez les Grecs, la croyance à une vie de l'âme séparée du corps, et d'autre part la divination prophétique.

[3] Maeterlinck, *Le Trésor des Humbles*, p. 29. (*Le réveil de l'âme*).

Ainsi s'exprime un écrivain contemporain, qui, dans la même pensée, cite un peu plus loin[1] cette phrase de Porphyre : « Par l'intelligence, on dit beaucoup de choses du principe qui est supérieur à l'intelligence. Mais on en a l'intuition bien mieux par une absence de pensée que par la pensée. Il en est de cette idée comme de celle du sommeil, dont on parle jusqu'à un certain point à l'état de veille, mais dont on n'acquiert la connaissance et la perception que par le sommeil. » On sait quelle valeur philosophique Plotin devait assigner à l'anéantissement dans l'Un, seule forme véritable et parfaite de la connaissance du divin[2]. Cette idée, n'en doutons pas, existait plus ou moins confusément chez Apulée. S'il faut que l'âme s'extériorise pour s'élever jusqu'à Dieu, c'est apparemment que Dieu, qui échappe aux sens et à la raison, se laisse approcher et saisir par une contemplation d'une nature spéciale, une communication immédiate et directe équivalant à une prise de possession.

5

VALEUR DE LA DOCTRINE DES DÉMONS.

On voit maintenant de quel prix était pour Apulée la doctrine des démons. Dire qu'elle rétablit les rapports entre les hommes et les dieux, c'était trop peu dire encore, et c'était s'exprimer en langage vulgaire. Il faut aller plus loin : abaissant les barrières entre l'humain et le divin, elle permet au philosophe de franchir d'un bond les degrés inférieurs de la connaissance, elle l'élève de proche en proche à des notions toujours plus sublimes, elle lui fait entrevoir la possibilité de saisir la réalité une et immuable sous la complexité mouvante des apparences. Rien, dans le platonisme, n'était de nature à séduire davantage Apulée, et voilà pourquoi c'est là ce qu'il en a retenu de préférence.

Remarquons-le toutefois : la philosophie platonicienne, pour Apulée, n'est pas à proprement parler la vérité, mais elle en est

---

1 *ibid.* p. 105 (*Ruysbroek l'Admirable*).

2 *Ennead.* VI, 7, 34 sq. p. 727 A ; V, 3, 1, p. 512 A. — Cf. Zeller, *Phil. der Griech.* III, 2³, p. 609 ss. Whittaker, *The Neo-Platonists*, p. 103.

la clef, et Platon joue moins le rôle de maître que celui de guide, de mystagogue et d'hiérophante. La vérité elle-même, ce sont les démons qui en accordent la vision à ceux qui sont dignes de cette faveur ; la mériter et l'obtenir, c'est la marque du philosophe. Le philosophe est un inspiré, le philosophe est un initié, le philosophe est prêtre de toutes les religions, « omnium deum sacerdos. » (*Apol.* 41, 493)

6

CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE.

Nous sommes ramenés de la sorte à l'idée que se fait Apulée de la philosophie. Pour lui comme pour un grand nombre de ses contemporains, la vérité philosophique a le caractère d'une vérité révélée. Pénétrer ces secrets que le langage humain se refuse à exprimer et devant lesquels la raison fléchit, c'est en cela que consistera l'étude de la philosophie. Rien de coordonné d'ailleurs, ni de méthodique, dans cette recherche. La vérité se dissimule derrière un voile épais : profitons de tous les jours, de tous les interstices pour en apercevoir quelque chose, efforçons-nous de la surprendre partout où filtre un rayon de lumière ; mieux que cela : frayons-nous un chemin, s'il se peut, jusqu'au sanctuaire de la réalité pour la contempler face à face. La philosophie d'Apulée, telle qu'il la conçoit lui-même, n'est donc plus une construction de l'esprit, et la connaissance, privilège d'une élite, est proprement une gnose.

Nous voyons mieux maintenant tout ce qu'implique pour Apulée le terme de philosophe. D'une façon générale, un philosophe, c'est un homme qui se distingue du vulgaire par des connaissances supérieures. Ce qui, dans la vie d'un Pythagore, d'un Platon, retient surtout l'attention d'Apulée, ce sont ces grands voyages qui leur ont permis d'aller frapper à toutes les portes de la sagesse et de la science, et dont ils sont revenus, chargés de dépouilles et riches de savoir. C'est de l'héritage accumulé des plus antiques découvertes et des plus hautes révélations que s'est constituée leur philosophie. La supériorité qu'ils ont acquise

de la sorte, Apulée y prétend pour lui-même, et il entre dans cette ambition autant de sincérité religieuse et d'amour du vrai que de coquetterie et de vanité frivole. Il y a en lui du prophète et du charlatan. Il est dominé par le souci de plaire, d'instruire, d'étonner; de la meilleure foi du monde, il se considère comme un être d'exception, attirant à lui tous les regards, et chargé parmi les hommes d'une sorte d'apostolat, auquel lui donnent droit les connaissances dont il a le privilège.

Ces connaissances sont d'ordre et de degré divers. Il est l'homme qui excelle dans l'art de parler et d'écrire; il a puisé aux plus pures sources de la sagesse; il a la vraie piété parce qu'il a la vraie philosophie; il a reçu des lumières spéciales, et possède des secrets dont est privé le commun des mortels; il est le savant et il est l'initié; les sens divers qu'il donne au mot de philosophe se synthétisent dans cette notion unique de supériorité conférée par tous les moyens d'embrasser et de saisir la vérité; et quand il se pose en face d'adversaires ignorants, profanes, impies enfin ou superstitieux, c'est-à-dire également étrangers au vrai culte des dieux, il établit une différence non de degré, mais de nature; il est un homme d'une autre espèce. Quoi d'étonnant dès lors s'ils ne peuvent le comprendre, et s'ils reprennent à son usage l'épithète de magicien, dont le préjugé populaire fut toujours prompt à gratifier les philosophes?

Apulée consent, il est vrai, à être traité de *magus*, à condition toutefois que le mot soit pris dans son acception véritable. Un *magus*, rappelons-le[1], c'est un prêtre, un homme versé dans la science vénérable entre toutes des choses divines, et qui sait de quelle manière il convient d'honorer les dieux. La tradition de cet enseignement, dont les mages de la Perse sont les dépositaires et les gardiens jaloux, remonte à travers les âges jusqu'à Zoroastre et Oromasde, ces grands initiés des temps anciens. La magie ainsi comprise n'est donc qu'une des formes les plus hautes et les plus pures de la sagesse; elle ne diffère pas, au fond, de ce qu'Apulée entend par philosophie. Un *magus*, c'est

---

[1] *Apol.* c. 25 ss. Cf. supra p. 55 sq.

un philosophe ; et toute cette discussion préliminaire n'a pour objet que d'établir l'équivalence des deux termes.

C'est le moment de nous poser de nouveau, et avec plus de chances, cette fois, de la résoudre, la question que nous avions laissée en suspens. Qui dit magicien, dit philosophe. N'avons-nous pas le droit d'intervertir les termes, et de soutenir que le philosophe tel qu'Apulée se le représente et tel qu'il prétend l'être est presque nécessairement doublé d'un magicien? Apulée distingue, il est vrai, dans l'idée de magie, entre le sens véritable et l'acception vulgaire. Mais il s'agit précisément de savoir si cette distinction est fondée. Supposons démontré qu'elle est arbitraire et injustifiée, et Apulée, de son propre aveu, sera convaincu d'être ce que l'on entend communément par magicien.

CHAPITRE XI

LE MAGICIEN

I

RELIGION ET MAGIE.

Il n'y a même pas à se demander si Apulée croit à la magie. Ses propres déclarations, s'il le fallait, en feraient foi. Apulée croit à la magie, et non seulement il y croit, mais il l'explique. Ce qui rend compte des prodiges et des miracles accomplis par les magiciens, c'est l'intervention des démons [1]. Encore eux, toujours eux. Rien d'étonnant d'ailleurs, puisque, comme ministres des volontés divines, les démons jouent dans l'univers le rôle d'agents de tous les phénomènes. Dans la mesure où l'on saura se faire obéir d'eux, dans la même mesure on s'asservira la nature et détournera le cours des choses à son gré et dans son intérêt. Apulée fait ainsi d'avance à la magie une place dans sa conception du monde, et les faits qui en relèvent ne constituent pas un ordre de phénomènes à part. La même explication vaut pour tous.

Mais les démons, qui sont aux ordres du magicien, et dont le concours assure à celui-ci sa puissance magique, ce sont eux aussi dont les révélations confèrent au philosophe sa supériorité sur le vulgaire. Etre en communication avec les démons, c'est la caractéristique commune du magicien et du philosophe.

Si l'on se rappelle d'autre part les croyances d'Apulée, et en particulier ses idées sur l'acquisition de la connaissance, on le verra partout côtoyant la magie, et vivant avec elle dans un voisinage inquiétant.

---

[1] C'est d'ailleurs déjà ce que dit Platon (*Symp.* 202 E-203 A). Et après lui, c'est une fonction assez généralement attribuée aux démons. Les écrivains chrétiens en tireront argument contre leurs adversaires.

Le syncrétisme et la magie sont, au temps de l'empire romain, l'expression de besoins analogues ; ils se favorisent réciproquement, et le développement de l'un correspond à l'importance croissante de l'autre.

L'introduction à Rome de cultes étrangers datait de loin. A plusieurs reprises, dans des circonstances extraordinaires, à la suite de prodiges ou de calamités, le sénat avait soit institué des cérémonies nouvelles, soit donné droit de cité à des dieux qui n'avaient encore à Rome ni temple ni statue. L'exemple le plus connu est celui de la Mère des Dieux, qu'on fit venir de Pessinonte pendant la guerre avec Hannibal en 204 [1]. Aux grands maux, les grands remèdes ; aux situations exceptionnelles, les mesures exceptionnelles. C'était là une façon de détourner ou de combattre les influences funestes, un *ἀποτρόπαιον*.

Mais si des innovations de ce genre pouvaient avoir pour elles, à l'occasion, la sanction souveraine des lois de l'Etat, la notion romaine de la religion n'admettait au contraire, dans les croyances léguées par la tradition et les pratiques minutieusement réglées du culte établi, aucun empiétement de la fantaisie individuelle. A la « religio », qui était une institution, s'opposait la « superstitio », qui pouvait être traitée comme un délit. Les pratiques religieuses prohibées, en raison même de leur caractère illicite, confinent à la magie. A plus forte raison les pratiques secrètes. « Separatim nemo habessit deos neue nouos neue aduenas, nisi publice adscitos, » dit Cicéron dans un passage des *Lois* (II, 8, 19), qui répond bien au sentiment de ses compatriotes. Sous l'empire, des prescriptions qu'on devait surtout appliquer aux chrétiens défendirent, dans l'intérêt de l'ordre public, de troubler les esprits par des superstitions étrangères et des croyances nouvelles [2].

Il était un peu tard pour aviser. Le temps n'était pas loin des

---

[1] Cf. Wissowa, *Religion u. Kultus der Roemer*, p. 263, avec les références.

[2] « Si quis aliquid fecerit, quo leues hominum animi superstitione terrentur, diuus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit. » (*Dig.* 48, 19, 30). — « Qui nouas sectas uel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moueantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur. » (Paul, *Sent.* 5, 21, 2 ; Girard, *Textes*[3], p. 422).

folles orgies d'Elagabal et du doux éclectisme religieux d'Alexandre Sévère. Le courant était trop fort pour ne pas emporter les digues fragiles élevées par l'instinct de conservation. Tolérés d'abord, puis rencontrant dans l'opinion une faveur qui équivalait à une reconnaissance officielle, les cultes orientaux envahissaient tout le monde romain, avec leurs sacerdoces fermés, leur symbolisme compliqué, leur cortège de rites mystérieux, de pratiques énervantes, de noms enfin dont l'étrangeté même portait en elle sa vertu.

C'est qu'en effet, on se lasse de tout. Les vieux usages s'en vont, les mots se démonétisent, et les dieux des ancêtres ne suffisent plus aux aspirations des générations nouvelles. La religion traditionnelle gardait bien son prestige comme expression de la vie nationale. Mais la conscience nationale elle-même allait s'affaiblissant. A mesure que l'individualisme fait des progrès, il faut à l'inquiétude et au malaise d'une société désemparée, des voies inexplorées pour connaître la vérité et pour assurer son sort. Malades affamés de guérison, les hommes traînent d'un sanctuaire à l'autre, en quête d'un sauveur, leur misère et leur crédule espoir, et c'est au dernier venu que va leur confiance, toujours déçue et toujours renaissante. Surtout si ce dernier venu frappe l'imagination et entretient les illusions fécondes, s'il sait des recettes infaillibles pour conjurer le destin et désarmer les puissances hostiles.

On touche ici à la magie. Cette recherche inquiète, cette curiosité inassouvie, cet effort pour faire dire son secret à l'indéchiffrable énigme, prendre sa revanche sur la nature, s'assurer une aide divine, sortir du cercle de fer de la fatalité, tout cet état d'esprit y aboutit d'une façon presque certaine. Et si de telles aspirations trouvaient plus qu'ailleurs à se satisfaire dans les religions orientales, c'est que les rites de ces dernières avaient gardé plus que d'autres une efficacité pratique ; ils étaient censés agir par eux-mêmes et à coup sûr.

Ceci s'applique particulièrement aux mystères, dont la vogue va croissant, nous l'avons rappelé, avec les progrès du syncrétisme. Et non seulement à ceux de l'Asie ou de l'Egypte, mais aux anciens mystères du monde hellénique, puisqu'aussi bien,

des uns et des autres, on se fait alors une idée assez semblable, et qu'aux uns et aux autres on demande en somme les mêmes bienfaits: des garanties, des certitudes pour l'avenir, une transformation intérieure, la purification, la régénération, toutes choses que l'homme désespère d'atteindre, livré à ses seules ressources et réduit à ses moyens naturels, mais qu'il est d'autant plus porté à attendre du secours d'agents matériels et de la vertu efficiente des gestes et des paroles. On se fait admettre aux mystères, comme on va trouver le magicien, pour commander à la fortune. Réciproquement, l'extension prise par les mystères inclinait les esprits à faire dépendre, d'une façon générale, l'accomplissement de leurs vœux d'une action s'exerçant en dehors de l'homme, et par des moyens dont la connaissance est le secret d'une élite. On demande à la magie comme aux mystères de conjurer la fatalité; on en attend des garanties d'immortalité: c'est précisément là, chez Apulée, le double et précieux bienfait d'Isis à l'initié. Dardanus, fondateur des mystères de la Mère des Dieux, est mis par Apulée lui-même au nombre des magiciens illustres [1].

Les hommes de ce temps en ont conscience plus ou moins vaguement : entre la notion de mystères et celle de magie, la limite est si indécise qu'elles débordent fréquemment l'une sur l'autre au point de se confondre. Bien des ressemblances extérieures [2], résultant d'ailleurs souvent d'analogies plus profondes, contribuaient à cette confusion. L'enseignement des mystères était secret; c'était de nuit que la plupart d'entre eux se célébraient ; les mêmes purifications et les mêmes abstinences étaient souvent ordonnées avant l'initiation et comme préparation à une cérémonie magique. Aussi n'est-il pas rare de voir les mêmes expressions s'appliquer aux deux sortes de rites. Quand Lucien (*Necyom.* 6) parle des prêtres de Zoroastre qui ouvrent les portes de l'Hadès ἐπῳδαῖς τε καὶ τελεταῖς, l'alliance de ces deux termes n'est point par elle-même malignité de railleur. Le chant avait dans les mystères la plus haute importance [3], et une action sem-

---

[1] *Apol.* 90,580. Cf. Reitzenstein, *Poimandres* p. 163.

[2] Cf. de Jong, *de Apul. Isiac. myst. teste,* § 14.

[3] Cf. Dieterich, *De hymnis orphicis* p. 8 ss.

blable à celle des incantations magiques : l'hiérophante d'Eleusis devait réciter exactement les paroles consacrées, et les prononcer avec l'intonation juste [1]. Les livres magiques sont remplis de prescriptions qui rappellent les mystères. L'effet à produire y est fréquemment lié à une manifestation, voire à une apparition divine, et à la révélation de certaines vérités. L'entrée en rapport avec le dieu ou le démon dont on invoque le secours, est assimilée à une initiation [2]. Il y a un rapport étroit entre les papyrus magiques et les livres hermétiques, dont les enseignements sont considérés comme une initiation directe du fidèle par le dieu [3].

Notons enfin que les divinités orientales sont celles que, de plus en plus, on invoque dans les cérémonies magiques. On emprunte à l'Asie, à l'Egypte, aux sectes judéo-alexandrines leurs légions de dieux, de génies, d'anges et de démons. Ce n'est pas seulement par désir de nouveauté et par besoin, pour le magicien, de s'assurer des auxiliaires toujours plus puissants pour triompher de ceux que lui opposent ses adversaires. Ces cultes, et la religion égyptienne en particulier, sont pénétrés de magie. La magie n'avait-elle pas toujours été en honneur sur les bords du Nil ? L'un des mythes essentiels que rappelaient et que mettaient peut-être en scène les mystères, ne montrait-il pas Isis rendant la vie à Osiris au moyen d'instruments magiques ? Dans la conquête du monde gréco-romain par les divinités orientales, le prêtre et le magicien marchent la main dans la main.

La philosophie était favorable au syncrétisme. Il lui plaisait de retrouver, sous la variété des rites et des croyances, une même vérité, sous la variété des personnes divines, l'unité du principe de l'univers. Le syncrétisme lui fournissait un moyen détourné d'atteindre l'essence de la nature, et par là, d'exercer une action sur la nature.

Les observations qui précèdent s'appliquent à la divination,

---

[1] Voy. Foucart, *Rech. sur les myst. d'Eleusis*, p. 30 ss.

[2] Cf. p. ex. Wessely, *ZP*, p. 63, 732 : « Ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνμύστῃ χρήσασθαι ὥστε τὰ λεγόμενα ἐκεῖνον μόνον σύν σοι ἀκούειν, συναγνευέτω σοι (ζ) ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου. » Cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 16.

[3] « Magna tibi pando et diuina nudo mysteria. » (*Asclepius*, 19, p. 53, 15 Th.)

que l'opinion, aussi bien que les lois, assimile, dans nombre de cas, à la magie. Les édits des empereurs proscrivent au même titre les magiciens et ceux qui, sous un nom quelconque, prédisent l'avenir. D'une façon générale, en dehors des oracles émanés des sanctuaires officiels, toute démarche, toute tentative privée pour obtenir des révélations sur ce qui échappe aux investigations et aux calculs de la seule prudence humaine est réputé pratique magique.

Ces rapports entre la divination et la magie ne sont ni arbitraires ni fortuits. Dans l'une et dans l'autre, il faut avoir les démons à ses ordres, soit pour les faire parler, soit pour les faire agir. Cet art, qu'il s'appelle mantique ou théurgie, n'est pas à la portée de tout le monde; celui qui le possède n'est pas un homme comme les autres, et les secrets dont il obtient la révélation lui donnent sur ses semblables un avantage spécial, et un pouvoir comparable à celui du magicien sur la nature.

Nombre de rites sont communs à la magie et à la divination, comme à la magie et aux mystères. De même aussi les dieux qui interviennent dans l'une et dans l'autre. En Grèce, les divinités chthoniennes, dont procèdent les révélations mantiques, sont également celles qu'on invoque dans les cérémonies magiques. Ce sont aussi les dieux guérisseurs: l'incubation, notamment, qui se pratique abondamment dans leurs sanctuaires, a une vertu révélatrice, curative et magique[1]. Divination et médecine, médecine et magie, magie et divination, sont choses étroitement liées entre elles. Si le devin est souvent assimilé au magicien, le magicien, réciproquement, se sert des mêmes moyens et parle le même langage que le devin. Nous avons signalé dans les papyrus magiques des expressions qui conviennent à l'initiation : dans ces mêmes textes on indique les procédés à employer et les formules à prononcer pour obtenir des songes et des révélations[2].

[1] Cf. Deubner, *de Incubatione* c. II.

[2] (Après l'énoncé de la formule) : « Ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρησμῳδήσει. ὑπέκλυτος δὲ ἔσει ὅταν σοι ἀποκρίνηται. λέγει δέ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμόν, καὶ εἰπὼ(ν) ἀπελεύσεται. » (Wessely, *ZP*, p. 62, 718 ss. — Cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 16) V. également Wessely, *ZP*, p. 50, 219 ss., où il est question de lécanomancie magique; p. 95, 2014 ss.

D'ailleurs, cette parenté entre la magie et la divination, Apulée songe moins qu'aucun autre à la nier; bien plus: il la considère comme allant de soi. A plusieurs reprises, il nomme ensemble la magie et la divination parmi les fonctions des démons[1]; et s'il avait, par des incantations, des drogues ou des parfums, plongé le jeune Thallus dans un sommeil extatique pour obtenir de lui des révélations, c'eût été là, de son propre aveu, une opération magique[2].

Ainsi, la connaissance philosophique s'acquiert par des moyens qui, aux yeux d'Apulée aussi bien que de ses contemporains, sont avec la magie dans un rapport intime. Les démons, grâce auxquels s'obtiennent les révélations dont les oracles et les mystères sont comme le type, sont également préposés à la magie. La magie, partout on la rencontre dans la pensée et la vie d'Apulée; sa religion, sa philosophie en est pénétrée; c'est toute sa conception du monde, si l'on peut dire, qui est magique. De là un ensemble de présomptions qu'on serait vite tenté de transformer en certitudes, surtout si l'on songe d'une part aux doutes que nous a laissés la défense d'Apulée, et d'autre part à l'amour du merveilleux, que nous avons maintes fois constaté chez lui.

Ne nous hâtons pas trop cependant. Si la divination et les mystères ont avec la magie une parenté qui repose sur la similitude du but et la communauté des moyens, la distinction subsiste néanmoins. Il n'y a peut-être pas, à l'origine, de différence essentielle entre les rites magiques et les rites religieux; leur efficacité est de même sorte. La magie, d'autre part, une fois séparée de la religion, fait à celle-ci de continuels emprunts. C'est ainsi que les papyrus égyptiens renferment une foule d'invocations qui ont eu d'abord une valeur liturgique, et que la magie a détournées à son usage de leur affectation première. Plus les rapports sont nombreux et frappants entre la religion et la magie, plus il faut s'efforcer de les distinguer l'une de l'autre. Les mystères appartien-

[1] *de deo S.* 6, 133; *Apol.* 43, 498.

[2] *Apol.* c. 43. — Rappelons aussi les rapports qui existent entre les oracles d'Apollon de Claros et les textes magiques (Buresch, *Klaros*, Inscr. A). — Sur les rapports de la magie et de la divination, v. Wessely, *NZP*, p. 2.

nent au culte, et cela seul nous ôte le droit de les confondre purement et simplement avec des pratiques magiques.

De même, si le devin peut se présenter à nous sous la figure du magicien, et réciproquement, toute divination n'est pas magie; et rien surtout ne nous autorise, sur la foi seule des rapprochements qui précèdent, à voir de la magie dans les rapports qu'Apulée se flatte ou s'efforce d'entretenir avec les démons. Pour être magicien, il ne suffit pas de certaines préoccupations, ni même de la recherche de certains secrets; il faut des actes. Il ne suffit pas de connaître les démons, il faut encore des moyens spéciaux pour se servir d'eux et s'en faire obéir.

2

PHILOSOPHIE ET MAGIE

On pourrait faire encore une autre objection : Apulée, nous l'avons vu, n'est ni un penseur original, ni un isolé au milieu de sa génération. Il partage au contraire les tendances, les aspirations, les idées de son temps. Dès lors, si la philosophie d'Apulée — ou sa religion, c'est tout un — suppose l'exercice de la magie, il n'y a pas de raison pour ne pas voir autant de magiciens dans tous ceux de ses contemporains qui ont les mêmes croyances et la même conception du monde. Laissons, si l'on veut, la foule qui croit sans discuter et pratique sans raisonner. Mais tous ceux qui cherchaient à expliquer la religion traditionnelle et en tiraient une théologie, qui croyaient aux démons et en faisaient, auprès des hommes, les interprètes, les ministres et les manifestations de la divinité, qui attribuaient à la connaissance philosophique le caractère d'une révélation et d'une initiation — tous ceux-là étaient-ils par cela même adonnés à la magie?

Il ne faudrait pas à tout prix reculer devant cette conséquence. Sans doute, il y a des gens, et Apulée est du nombre, dont on peut prévoir d'avance que, par caractère, ils seront plus portés que d'autres à s'intéresser aux sciences occultes et à en appliquer les secrets. Mais, en fait, la magie est plus ou moins pratiquée dans les milieux qui se font de la vérité philosophique une idée

analogue à celle d'Apulée : elle l'est ou le sera par les disciples de Plotin, sinon par Plotin lui-même, par les néo-pythagoriciens, et plus abondamment que partout ailleurs dans les sectes gnostiques, où l'on a recours à des moyens magiques de connaître la nature et de s'assurer une immortalité bienheureuse[1]. On ne saurait être trop prudent en ce qui concerne les rapports d'Apulée avec le gnosticisme. Nous verrons cependant que le rapprochement n'est pas dénué de tout fondement. La connaissance, d'ailleurs, telle qu'Apulée la conçoit, n'est-elle pas une gnose, et l'opposition qu'il établit entre le philosophe et les profanes n'est-elle pas analogue à celle que font les gnostiques entre pneumatiques et psychiques?

Apulée cite pour se justifier l'exemple d'un certain nombre de philosophes qui s'étaient rendus suspects au même titre que lui. Il faut avouer qu'il n'a pas la main heureuse. Pour ne rien dire de Pythagore, dont se réclamaient des sectes où l'on ne peut nier la pratique de la magie, ni d'Orphée, dont les fidèles connaissaient de longue date de miraculeuses purifications, que penser soit d'Epiménide, soit d'Empédocle, ce thaumaturge de génie qu'on croirait parfois qu'Apulée a pris pour modèle, et qui unissait à l'art de la parole et aux études scientifiques la prétention de commander aux éléments?

Mais l'observation d'Apulée est vraie surtout pour ses contemporains. Aussi bien voit-on à cette époque les termes de philosophe, de prophète, de devin et de magicien correspondre à des notions si voisines qu'ils alternent facilement entre eux. La foule ignorante et superstitieuse n'est pas seule à accuser les philosophes de magie : c'est un reproche qu'ils se font entre concurrents et rivaux, comme se le renvoyaient entre eux chrétiens et païens dans leurs polémiques. Traiter un homme de magicien, c'était une façon de le discréditer, en substituant une appellation défavorable ou injurieuse à celle de philosophe à laquelle il prétendait et que lui appliquaient ses partisans. Le *Pseudomantis* de Lucien

---

[1] Mysteres et magie s'associent étroitement dans le gnosticisme. La révélation a le caractère d'une initiation. Les sacrements ont, pour les gnostiques chrétiens, la même valeur que les mystères, c'est-à-dire une vertu magique. Cf. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, p. 139-161.

nous donne une idée de ce genre d'attaques. Lucien, il est vrai, qui raille partout la croyance à ce que nous appellerions le surnaturel, n'entend par γόης qu'un charlatan. Mais, hors une petite minorité d'incrédules, ce terme implique l'emploi de moyens suspects, et des relations coupables avec les démons. C'est ainsi qu'Apollonius de Tyane avait été traité de magicien par Mœragène, et sa biographie par Philostrate est tout entière dominée par la préoccupation de montrer que ses prodiges étaient dus à une force qui résidait en lui, et qui se passait du secours de tout agent extérieur. Pour Philostrate, Apollonius est un philosophe et un prophète[1].

S'il était si ordinaire de faire passer pour magiciens ceux qui se paraient du titre de philosophes, n'est-il pas vraisemblable, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'eux-mêmes y donnaient prise par leurs idées et par leur conduite? Mais nous retombons ici dans la querelle de mots qu'Apulée fait à ses adversaires : à nous comme à eux il pourrait répondre, en raison même de la facilité avec laquelle ces termes se substituaient l'un à l'autre, que ce que l'on appelait improprement magie était de son vrai nom philosophie.

Mais pourquoi s'en tenir à des inférences et à des probabilités, quand Apulée, de son propre aveu, a recours, pour combattre les maladies, à la vertu des incantations? Les substances qu'il prétend tirer du corps des poissons agissaient peut-être comme de simples remèdes; mais ce qui est magique, ce sont les syllabes consacrées, les sommations adressées à la maladie ou aux esprits malfaisants qui en sont cause : cette dernière conception, universellement répandue, s'accorderait fort bien avec la théorie des démons. Mais ce mode de guérison était d'un usage si généralement répandu parmi les médecins du temps qu'à peine peut-on parler de magie. Remarquons-le d'ailleurs, aussi longtemps que tout se borne, comme il arrivait souvent, à répéter tout bonnement des formules connues, la

---

[1] Cf. Reitzenstein, *Hellenist. Wundererz.* p. 40 sq.; p. 51. Jean Réville appelle la vie d'Apollonius, d'une façon très heureuse, un *évangile* (*Religion sous les Sévères*, p. 210).

situation de celui qui s'en sert n'est pas comparable à celle du magicien, possesseur privilégié de secrets salutaires dans certains cas, redoutables dans d'autres. En somme, l'aveu d'Apulée rappelle seulement une chose que nous savions déjà, c'est qu'il y avait en médecine des procédés, comme il y avait dans le culte des rites, dont l'action était exactement de même nature que celle des moyens magiques.

Et voilà qui n'est pas pour éclaircir les choses. A chaque fois que nous croyons tenir notre magicien, c'est ou la religion, ou la philosophie, ou la médecine qui lui sert de refuge et de paravent: le voisinage qui le compromet est aussi ce qui le sauve.

3

RECHERCHE D'UNE DÉFINITION

Pour nous en tirer, il faudrait trouver une définition de la magie et du magicien qui ne laissât place à aucune équivoque, et qui fermât à Apulée lui-même toute issue par où s'échapper. Mais ici l'embarras redouble. De nos jours même, la science n'a pas encore réussi à tirer, de l'étude objective des faits, une définition de la magie dont tout le monde puisse tomber d'accord. C'est qu'en effet, la magie se définit surtout par rapport à la religion. Et sur l'essence de la religion, comme sur ses limites, on n'est pas près de s'entendre. A plus forte raison est-il malaisé de démêler chez Apulée, dans l'inextricable chaos de croyances et de traditions qui constituent le fond de ses idées, où finit la religion et où commence la magie; ou, si l'on préfère, à quel moment la spéculation philosophique dégénère en curiosité magique. Essayons, toutefois, de dégager, s'il se peut, quelques caractères applicables à ce qui fait l'objet de notre étude.

On définit parfois la magie, par opposition avec la religion, en disant que les rites magiques agissent de façon à produire l'effet visé mécaniquement et nécessairement. La magie serait alors la connaissance et l'application de moyens secrets, ayant une vertu propre, et exerçant, d'eux-mêmes et infailliblement, une action déterminante sur le cours des phénomènes, à condition,

bien entendu, qu'aucune erreur n'ait été commise par l'opérateur, et qu'aucune influence contraire plus puissante n'ait été mise en œuvre. C'est à peu près l'idée à laquelle s'est arrêté Alfred C. Lyall : « Le sorcier, dit-il, peut se définir ainsi : c'est un individu qui prétend accomplir des merveilles, non avec l'aide ou d'après le conseil des êtres surnaturels auxquels il croit tout autant que le reste du peuple, mais grâce à certaines facultés, certains secrets occultes qu'il s'imagine posséder [1]. » Il y a certainement dans cette définition une part de vérité; mais à moins d'établir encore entre la magie et la sorcellerie une distinction qui ne paraît pas essentielle ni fondée sur la nature des faits, elle est à la fois trop étroite et trop large. Trop étroite en ce qu'elle semble exclure de la magie toute intervention d'êtres supérieurs : appelons-les des esprits. Car ce n'est pas seulement la doctrine soi-disant platonicienne des démons qui a recours à des puissances de cette sorte pour rendre compte de la magie. On voit souvent, au contraire, la magie liée à la croyance aux esprits, et la puissance du magicien vient alors ou de ce que les esprits l'assistent ou de ce qu'ils lui obéissent.

Ce qui est vrai, c'est que l'effet d'une pratique magique n'est pas *précaire*, au sens étymologique du mot; il ne dépend pas, comme l'exaucement de la prière, de la bonne volonté de celui qu'on implore; il force ou les esprits ou les choses (pratiquement, c'est tout un). Ce caractère de nécessité des rites magiques peut servir à distinguer la magie de la religion à certains stades du développement de l'humanité. La prière et le rite tendent alors à devenir des moyens de se concilier les bonnes grâces de la divinité, qui n'en garde pas moins sa liberté d'action. Qu'au contraire la prière soit conçue comme une sommation ayant par elle-même un pouvoir souverain et infaillible : on peut dire qu'on a franchi la limite qui sépare la religion de la magie.

Mais il n'en est pas toujours ainsi. Notre définition de tout à l'heure — et c'est en cela qu'elle est trop large — peut s'appliquer aussi à des rites religieux. On s'accorde assez généralement

---

[1] *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* trad. franç. (Paris 1885) p. 157.

maintenant à admettre que ces rites ont tous eu, au moins à l'origine, un caractère d'efficacité pratique, que leur mode d'action est le même que celui des rites magiques, et que les uns et les autres reposent sur le principe connu : le semblable engendre le semblable. Il en est de la religion comme de l'art : aucune, peut-être, de ses manifestations n'a commencé par être désintéressée. Les drames sacrés, plus ou moins rudimentaires, plus ou moins développés, dont la plupart des cultes offrent le spectacle, ont pour but primitif non de célébrer, mais de produire ou de conjurer certains phénomènes. Ce caractère peut, au cours des temps, s'atténuer dans certains cas jusqu'à être presque oublié; mais ailleurs il demeure vivant. De là, par exemple, l'assimilation, justifiée dans une large mesure, des mystères et des pratiques magiques. Et non seulement un acte religieux peut ressembler à un acte magique au point de lui être identique, mais le même acte peut être à la fois magique et religieux[1]. Il faut donc, semble-t-il, quelque autre signe, qui permette de reconnaître, entre deux pratiques semblables, ou, le cas échéant, dans une même pratique, ce qui est religion et ce qui est magie; de distinguer le prêtre du magicien, ou, si le même homme réunit les attributions de l'un et de l'autre, de déterminer en quoi et quand il est magicien. Et la question pourrait se poser dans des termes analogues soit pour le médecin, soit même, au temps d'Apulée, pour le philosophe.

Apulée, lui, pour se justifier, se tient prudemment sur le terrain de la légalité. Il sait que la magie n'est pas susceptible d'une définition rigoureusement précise, et applicable sans hésitation à tous les cas particuliers. Voilà pourquoi, d'une part, il substitue partout le nom de philosophe à celui de magicien, et pourquoi, d'autre part, il s'efforce d'établir que les faits qui lui sont reprochés, pris isolément, ne tombent pas sous le coup de la loi. Ce que la loi punit, ce sont les actes nuisibles. « Nihil quod salutis ferendae gratia fit criminosum est. »

Cette distinction, quoique n'ayant qu'une valeur légale et pratique, n'est pas dépourvue de tout fondement scientifique. La

---

[1] Cf. Durkheim, *Année sociol.* II, 1898, p. 21 (*Définition des phénomènes religieux*).

prohibition est même, d'après une théorie récente, un des caractères essentiels et presque la marque propre du rite magique. « Il y a... des rites... qui sont régulièrement magiques. Ce sont les maléfices. Nous les voyons ainsi qualifiés constamment par le droit et la religion. Illicites, ils sont expressément prohibés et punis. Ici l'interdiction marque d'une façon formelle l'antagonisme du rite magique et du rite religieux. C'est même ce qui fait le caractère magique du maléfice......... L'interdiction est la limite dont la magie tout entière se rapproche[1]. »

Rien de plus juste en général. Mais appliqué à certains cas particuliers, et notamment quand il s'agit d'interdictions inscrites dans la loi, ce système soulève une objection que nous avons indiquée incidemment à propos d'Apulée lui-même. Le législateur, nous l'avons vu, se plaçant à un point de vue tout empirique, est tenté d'envisager l'effet produit plutôt que le mode d'action, et parfois à l'exclusion de celui-ci. Des actes identiques essentiellement pourront dès lors, suivant le résultat, être conçus soit comme innocents, soit comme coupables, et compris ou non, par conséquent, dans la notion de magie. La définition de la magie risque ainsi de varier non seulement avec la définition, mais parfois même avec l'appréciation du délit.

Néanmoins, la distinction subsiste en principe, et l'on ne peut que souscrire à cette autre affirmation, plus juste peut-être parce qu'elle est plus souple : « Ce qu'on appelle communément magie n'est qu'un reliquat disqualifié, une survivance mal famée et souvent proscrite des plus anciennes formes du culte[2]. » On pourra avoir recours au magicien pour produire une action qui ne sera nullement nuisible, qui même sera bienfaisante : son art n'en restera pas moins suspect, et lui-même sera réputé dangereux, parce que sa supériorité sur ceux qui n'ont pas les mêmes connaissances les livre à sa discrétion, et fait de lui une menace pour la société. Sans doute, le prêtre pourra détenir le même pouvoir, et il est tel état social où la différence n'est guère perceptible entre le prêtre et le sorcier. Néanmoins, dans la mesure où

---

[1] Hubert et Mauss, *Théorie gén. de la magie*, p. 17.

[2] Bouché-Leclercq, *Lustratio* (Daremberg et Saglio) p. 1412.

il aura pour lui l'autorité d'une institution reconnue, et où les rites qu'il accomplit seront solidaires de croyances obligatoires [1], il agira comme prêtre. Les mêmes rites, exercés en dehors du culte et au profit d'intérêts particuliers, feront de lui un magicien.

De ces divers points de vue, une fois faites les légères réserves qui nous ont paru s'imposer, voyons si l'on peut retenir les éléments d'une définition qui convienne au cas particulier d'Apulée. C'est lui-même d'ailleurs qui va nous mettre sur la voie.

La magie suppose une doctrine et un art. Le magicien possède certains secrets, et cette science, convenablement appliquée, lui donne prise sur les phénomènes. Or Apulée, nous l'avons vu tout à l'heure, oppose au *magus*, qui est tout à la fois un prêtre et un philosophe, le magicien au sens vulgaire du mot. L'un est un homme à part en vertu des révélations qu'il a reçues ; il possède la plus haute sagesse, ou, ce qui revient au même, il est, par opposition avec les autres, l'homme qui *connaît* ce qui est dérobé aux profanes. Mais le langage courant l'entend autrement. « Sin uero more uulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibilia quadam ui cantaminum polleat.... [2] » Ainsi donc, ce qui paraît, dans son esprit, caractériser le magicien, c'est une puissance résultant de ses rapports avec les dieux ou avec les démons. Entre les deux sortes de magie qu'il distingue, il n'y a que la distance qui sépare la notion de savoir de celle de pouvoir.

Nous avons donc chance de nous trouver d'accord avec les faits et avec Apulée lui-même, en disant que le magicien est un homme à qui des *connaissances spéciales*, secrètes par conséquent, et supérieures à celles du commun des mortels, confèrent un *pouvoir*, qui, lui aussi, bien entendu, est supérieur aux facultés normales de l'homme. S'il semble dire ici que ce pouvoir n'existe que dans l'esprit des sots et des superstitieux, il en concède d'autre part la réalité en avouant qu'il croit à la magie, et en citant des prodiges accomplis par des hommes dans certaines circonstances et par certains moyens déterminés.

---

[1] Cf. Durkheim, *Année sociol.* II p. 21.

[2] *Apol.* 26, 432.

La question revient donc à savoir si le philosophe, tel que le comprend Apulée, remplit cette double condition, qui est aussi, de son propre aveu, la marque du magicien : avoir des *connaissances spéciales*, et, en vertu de ces connaissances, détenir un *pouvoir*.

4

CONNAISSANCE ET POUVOIR.

S'il suffisait, pour être magicien, de connaissances spéciales, la cause serait entendue : le philosophe serait, de ce seul fait, identique au magicien. Nous l'avons vu en effet, le philosophe, tant par ses connaissances que par la manière dont il les a acquises, se distingue de la foule. Apulée paraît moins préoccupé encore de connaître la vérité que de savoir ce qu'ignorent les autres. Etre l'homme de son temps qui manie le plus adroitement la parole, exceller dans tous les genres littéraires, avoir tout vu, tout lu et tout appris, c'est déjà quelque chose : mais si peu de gens arrivent à cette science et à cette maîtrise, il n'y a rien encore là qui, pris en soi-même, dépasse le niveau normal des facultés humaines. Ce n'est encore que la connaissance vulgaire. La qualité de philosophe, au contraire, nous l'avons vu, ne se réalise dans sa plénitude que par la communication de vérités que la raison humaine est impuissante à atteindre, et dont la révélation est accordée à ceux-là seuls qui ont commerce avec les démons. Ces révélations, Apulée paraît y attacher d'autant plus de prix qu'on sera moins à s'en partager le privilège. L'initiation, par exemple, est un moyen de connaître la vérité ; mais à combien de gens il est commun ! Aussi Apulée ajoute-t-il les mystères aux mystères ; et quand Isis donne au héros du dernier livre des *Métamorphoses* l'ordre de passer par une troisième initiation, elle le déclare heureux entre tous d'avoir été gratifié à trois reprises d'une faveur que les autres hommes obtiennent à peine une seule fois au cours de leur existence. Enfin — et plus rares encore ceux auxquels pareille grâce est accordée — le philosophe peut, dans des conditions données, s'élever à la contemplation du principe inintelligible et ineffable de l'univers. Parvenu

à ces sommets de la connaissance où plus rien ne borne la vue, il sera non seulement un philosophe au regard de la foule et un initié au regard des profanes, mais un philosophe entre les philosophes, un élu entre les élus, un initié entre les initiés.

Le goût désintéressé de la vérité ne suffit pas à expliquer la soif de connaître, sous la forme où elle se manifeste chez Apulée. Et ce ne sera pas davantage l'amour-propre ni le simple désir d'en savoir plus que les autres. Sans doute, cette ambition sied bien à sa vanité, et même un peu de mystère convient à son rôle. Mais pourquoi se mettre en peine de révélations inaccessibles à la foule, incommunicables par nature, à tout le moins secrètes en fait? Ou toute sa profession de philosophie n'est que cabotinage charlatanesque — et même dans ce cas un peu de magie ne gâterait rien — ou il faut admettre qu'Apulée attend de la connaissance à laquelle il vise une supériorité réelle et effective. C'est là, en général, le propre des doctrines secrètes, en particulier de celle du magicien : s'il lui importe de la garder pour lui, c'est qu'elle lui assure un pouvoir; s'en laisser dessaisir, c'est rester désarmé et devenir un homme comme les autres.

L'idée, d'ailleurs, que la connaissance confère un pouvoir est assez répandue à cette époque pour que nous puissions, avec beaucoup de vraisemblance, la prêter à Apulée lui-même. Savoir, dit-on, c'est pouvoir. Mais ici, il ne s'agit pas seulement de la faculté, que procure la science, de tirer parti des ressources de la nature et de prévoir l'avenir; il s'agit d'une mainmise sur les phénomènes, sur la nature, sur la fortune, résultant directement, immédiatement de la connaissance. Cette idée est à la base de toutes les spéculations gnostiques. Dans les mystères, nous l'avons vu, l'initiation s'accompagne d'une transformation, le salut est lié à la connaissance du salut, la possession de la vérité désarme la fortune ennemie. Et si le philosophe est un initié, ne faut-il pas en conclure que lui aussi tient un *pouvoir* des révélations dont il est le dépositaire privilégié, et que plus ces révélations seront nombreuses et parfaites, plus ce pouvoir sera supérieur à tout autre?

En tout cas, nous l'avons vu, les questions qui intéressent Apulée sont avant tout celles qui ont une valeur pratique, et que l'homme

peut appliquer au soin de sa destinée. Et de là vient aussi qu'avec un grand nombre de ses contemporains, il cherche la vérité non dans l'homme, mais hors de l'homme. Zeller a bien montré [1] comment, du scepticisme et de l'éclectisme philosophiques réagissant l'un sur l'autre, devait sortir une tendance de plus en plus marquée à attendre la connaissance de la vérité non d'un effort de l'esprit, mais d'un secours extérieur, d'une illumination de l'âme, d'une révélation. Mais c'est aussi par cette voie que l'homme cherchera à atteindre les vérités dont dépend son sort, son bonheur dans ce monde et dans l'autre [2]. Quel refuge peuvent offrir, quand de tels intérêts sont en jeu, les constructions spécieuses, mais fragiles, que la raison se plaît à élever sur le sable mouvant de l'illusion et de l'erreur ? Ce qu'il faut, ce sont des garanties et des certitudes : à qui les demander, sinon à ceux-là mêmes qui sont à la fois la source de la vérité et les maîtres de la destinée humaine ?

Mais plus cette connaissance, plus cette gnose est précieuse et indispensable, plus on sera porté à mettre en œuvre les moyens les plus puissants et les plus efficaces pour forcer la réalité à livrer son secret ; plus l'homme est incapable par lui-même d'y parvenir, plus il sera tenté de recourir à des forces agissant par elles-mêmes et sans sa participation : nombres, combinaisons mystérieuses de lettres et de syllabes, ou agents matériels, peu importe. De là, en particulier, le rôle de la magie, signalé tout à l'heure, dans le néo-platonisme et dans les sectes gnostiques. A supposer que la connaissance ainsi acquise n'ait pas une vertu propre qu'on puisse qualifier de magique, il résulte de sa nature même que, pour l'obtenir, les moyens les plus sûrs sont ceux dont se sert la magie. La magie, dans ce cas, consistera dans l'application de secrets transmis par tradition ou empiriquement

---

[1] *Philos. der Griechen*, III, 1^3 p. 540 ss. — 2^3, p. 70 ss.

[2] « Weil die Weltraetsel, welche (die Gnosis) loesen will, nicht eigentlich intellecktuelle, sondern praktische sind, weil sie letztlich γνῶσις σωτηρίας sein will, so versetzt sie die Maechte, die dem menschlichen Geiste Kraft und Leben verleihen sollen, in das Gebiet des Uebervernuenftigen. Dorthin fuehrt aber nur eine auf Offenbarung ruhende, mit μυσταγωγία verbundene Mathesis. » Harnack, *Lehrb. der Dogmengeschichte*, I^3, p. 221. Cf. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*.

découverts, et qui donnent à celui qui les possède le pouvoir d'atteindre les plus hautes et les plus précieuses vérités, ou, si l'on préfère, et en se plaçant au point de vue d'Apulée, d'agir sur les démons, considérés comme instruments des révélations divines.

Mais ces révélations qu'Apulée se flatte apparemment de recevoir, puisqu'elles sont le privilège du philosophe, en quoi pouvaient-elles bien consister? Quel en était l'objet? le contenu? La science et la philosophie d'Apulée ne dépassent pas le niveau de la connaissance vulgaire. Qu'il nous parle des démons, qu'il nous montre le philosophe vivant dans leur société, c'est fort bien; mais quel bénéfice le philosophe retire-t-il du commerce qu'il entretient avec ces êtres divins? c'est là ce qui nous intéresserait, et c'est justement ce qu'Apulée nous laisse ignorer. Vaut-il la peine d'être si bien avec les démons pour ne savoir, en somme, que ce que chacun peut savoir? Il est probable qu'Apulée ne nous dit pas tout. Sa curiosité devait s'étendre plus loin. Est-il croyable, par exemple, qu'il ne se soit jamais interrogé sur l'origine du monde et les fins dernières de l'homme? N'avait-il même pas sur ces questions des lumières spéciales? Et cependant, là-dessus, c'est en vain qu'on chercherait dans ses œuvres aucun renseignement précis.

Il est vrai que, de ces œuvres, une partie seulement s'est conservée. Mais quand tout nous serait parvenu, en serions-nous plus avancés? Nous savons que des narrations cosmogoniques, des prophéties eschatologiques étaient parfois récitées en manière d'incantations, et avaient comme telles une vertu magique [1]. Si Apulée s'est montré si réservé, ne serait-ce pas précisément pour ne pas se dépouiller, en en livrant le secret, du pouvoir que lui conféraient ces révélations?

Mais il y a une explication plus simple. Les vérités de cet ordre devaient, sous quelque forme qu'elles y fussent présentées, faire partie de la doctrine des mystères: Apulée ne pouvait divulguer le secret de l'initiation sans commettre un sacrilège ni trahir

---

[1] Heim, *Incantamenta*, p. 495 ss. — Vict. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 12.

son serment. Soit. Mais les révélations des mystères n'étaient pas seulement secrètes : elles avaient un effet pratique et certain. L'initié connaissait les mots de passe capables de réduire un jour à l'impuissance les génies malfaisants qui guettent les âmes dans leur voyage vers l'autre monde, et d'affronter victorieusement les dangers qui les y attendent ; il avait de ce fait un pouvoir, et un pouvoir dont l'effet n'était pas nécessairement limité à l'objet qui lui était assigné par les enseignements et les prescriptions du culte. De là à attacher l'idée d'un pouvoir spécial à toute révélation obtenue dans des conditions semblables, il n'y avait qu'un pas.

Mais nous pouvons même nous passer de ces révélations. Si les fins de la connaissance sont d'ordre pratique, si le but, en d'autres termes, est d'exercer une influence sur le cours des événements, l'essentiel sera de tenir les démons sous sa dépendance, d'avoir prise sur eux, et, pour cela, de les connaître. L'objet de la connaissance, ce sont les démons eux-mêmes. Cette connaissance, en quoi consiste-t-elle et comment s'obtient-elle ?

Peut-être un dernier trait, emprunté à l'*Apologie* elle-même (c. 61 ss.), va-t-il mettre un peu de clarté et de précision dans les conclusions trop vagues auxquelles nous sommes arrivés, et nous aider à nous rendre compte du rôle que jouent, dans la vie et dans la philosophie d'Apulée, les pratiques et les spéculations magiques.

5

HERMÈS

L'accusation prétendait, on s'en souvient, qu'Apulée s'était fait faire en secret une statuette en bois qui figurait un squelette grimaçant, et à laquelle il rendait un culte sous le nom grec de *βασιλεύς*. Tout n'était pas faux dans ce rapport ; Apulée n'en nie formellement l'exactitude que sur deux points. D'une part, la statuette avait été commandée ouvertement à un artisan d'Oea, qui l'avait exécutée au su et au vu de tout le monde. D'autre

part, et c'est là surtout qu'il triomphe, l'image en question représentait en réalité un charmant petit Mercure. Apulée déclare en effet qu'il a l'habitude de porter toujours avec lui la figure de quelque dieu, pour lui présenter ses hommages et lui adresser ses prières. Ce qu'on prend pour un instrument magique est un objet de piété, et témoigne de sa ferveur religieuse. Or, si la magie est crime, la religion est vertu.

A vrai dire, on est un peu surpris qu'Apulée ait pu se flatter d'établir à si bon compte sa parfaite innocence. Cette espèce de fétiche qui ne le quitte pas a tout l'air d'un amulette. Il faut croire cependant que l'argument était décisif, et que sa dévotion ainsi démontrée à une divinité officiellement reconnue devait suffire à écarter tout soupçon de magie.

Cette dévotion peut au moins nous paraître singulièrement matérialiste. Mais la foi du philosophe n'est pas celle du vulgaire. Il voit plus haut et plus loin. Il saisit la réalité derrière les apparences, et du symbole il comprend le sens caché. Le platonicien, en particulier, sait s'élever jusqu'à ces pures et sublimes régions, jusqu'à ce pôle du monde, d'où il rassasie sa vue des perfections qui sont de l'autre côté, *τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*. Et voilà que brusquement l'idole de bois se transfigure : elle est un démon, elle est un dieu ; bien plus, elle est Dieu. C'est ce que montre tout d'abord le nom de *βασιλεύς* sous lequel Apulée l'invoque. Sans doute, il n'est pas certain, loin de là, que Platon ait toujours désigné par là le Dieu suprême. Mais il l'a fait au moins dans un passage des *Lois* (X, 904 A), et le mot a encore ce sens dans une lettre, apocryphe peut-être, mais qu'Apulée cite comme authentique[1]. Apulée, en tout cas, l'entend ainsi. Qu'est-il en effet, ce *βασιλεύς*? « Totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantum sospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis. » (64, 536). On le voit, le dieu

---

[1] « Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα. » (*Ep.* II, 312 E.)

défini de la sorte n'est autre chose que le Dieu souverain lui-même [1].

Voilà donc Hermès devenu le maître de l'univers, et assimilé au principe éternel des choses. Or, à l'époque du syncrétisme, Hermès est souvent présenté ou invoqué comme dieu universel. Mais ce n'est plus l'Hermès hellénique, c'est celui qui joue un rôle si important dans les spéculations religieuses de l'Egypte, c'est l'Hermès Trismégiste.

Nous avons eu l'occasion déjà de rappeler les rapports étroits qui existent entre les livres hermétiques et les papyrus magiques découverts en Egypte. Nous avons vu que, dans ces textes, des formules religieuses, des prières, des liturgies sont reproduites pour servir d'invocations, d'incantations dans des cérémonies magiques. Et l'un des dieux auxquels il y est le plus souvent fait appel, c'est Hermès. De longue date, et en Grèce même, Hermès présidait à la magie : Apulée le rappelle lui-même [2]. Mais malgré quelques traits qui subsistent de l'Hermès hellénique, celui auquel s'adressent les prières en question, c'est l'Hermès Trismégiste [3]. Les expressions qui lui sont appliquées dans les livres hermétiques et dans les papyrus magiques offrent la plus grande ressemblance, et sont parfois identiques. Cet Hermès, de plus, a le double caractère de celui d'Apulée : il est présenté, et cela parfois dans le même texte, comme démon subordonné au Dieu souverain et créé par lui, ou comme dieu suprême et universel [4].

---

[1] Cf. *de deo S.* 3, 123/4 : « Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue, nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum, cur ego nunc dicere exordiar, cum Plato etc. »

[2] « Igitur ut solebat ad magorum cerimonias aduocari Mercurius carminum uector... » (*Apol.* 31, 467) Cf. Wessely, *ZP*, 102, 2288 ss. où Hermès est appelé πάντων μάγων ἀρχηγενής.

[3] Ἑρμῆς τρίσμεγας, τρισμέγιστος: Wessely, *ZP*, 67, 886; *NZP*, 38, 560, etc.

[4] Dans une formule où on lui demande son assistance contre les voleurs, le dieu grec des voleurs est à la fois Hermès divinité olympienne, Ra monté sur la barque du soleil et Jao. (*Pap. Brit.* XLVI, 176 ; Wessely, *ZP*, p. 131. Cf. Dieterich, *Abraxas* p. 63 ss.) — V. encore des invocations comme celles-ci : « Ἕρμες ἐπικαλοῦμαί σε τὸν τὰ πάντα περιέχοντα. » (*Pap. mag. mus. Lugd. Bat.* II p. IV. Cf. Dieterich, *Abraxas* p. 16.) « Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ ἐγκάρδιε κύκλε Σελήνης — στρογγύλε καὶ τετράγων' ἐναγώνιε... πειθοδικαιόσυνε χλαμυδηφόρε πτηνοπέδιλε κ. τ. λ. » (Wessely, *ZP*, p. 28).

6

LE NOM DU DIEU.

Mais Hermès, c'est le nom vulgaire du dieu, celui sous lequel les profanes peuvent le connaître et l'adorer. Il en a un autre (et même d'autres), nom mystérieux et secret celui-là, que le fidèle connaît, mais qu'il se garde de divulguer, et qui a par lui-même une vertu.

Nous touchons ici à une idée à laquelle nous avons fait allusion en passant, et qui a, en magie, une importance capitale. Le nom, c'est une réalité, c'est quelque chose de vivant, c'est l'expression la plus profonde de l'essence d'une personne et d'une chose [1]. Connaître ce nom, c'est avoir prise sur cette personne ou sur cette chose ; le tenir secret, c'est garder pour soi seul ce pouvoir.

Les exemples de cette croyance universellement répandue sont innombrables. Le sauvage, dans nombre de sociétés primitives, cache son vrai nom, dont la découverte le livrerait à la discrétion des sorciers. De même en Inde. « Au dixième ou au douzième jour a lieu la collation du nom (nâmakarana). On donne à l'enfant deux noms : l'un doit rester secret et n'être connu que de ses parents ; ainsi, les sorciers adverses et plus tard ses ennemis, ignorant son vrai nom, ne pourront diriger contre lui aucune imprécation efficace [2]. » Rome avait un nom secret, qu'il ne fallait pas livrer à ses ennemis, de peur de la faire tomber elle-même entre leurs mains [3]. Dans le dialogue intitulé *Hermip-*

Cf. Wessely, *ZP*, 137, 414 ss. *NZP*, 44, 734. Jouguet, REA, 1905, p. 194. — « Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν τὰ πάντα κτίσαντα. τὸν παντὸς μείζονα, σὲ τὸν αὐτογέννητον θεὸν τὸν πάντα ὁρῶντα καὶ πάντα ἀκούοντα καὶ μὴ ὁρώμενον. » (Leemans II, 87, 24. Cf. Dieterich, *Abrax.* 176 ; Reitzenstein, *Poimandres*, p. 22.) — Hermès à la fois dieu créé et dieu souverain : v. Dieterich, *Abr.* p. 16 s. ; p. 66 n. 2.

[1] Cf. Frazer, *The Golden Bough*, I², p. 443 ss. (trad. franç. p. 374 ss.) — Lefébure, *La vertu et la vie du nom* (Mélusine VIII). — « Le nom, dans toutes les magies, c'est la personne elle-même. » (V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 31).

[2] Victor Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 82 s.

[3] Plin. *N.H.* III, 65. Macrob. *Sat.* III, 9.

pos, il est recommandé de changer le nom des morts, si l'on veut qu'ils échappent, dans leur voyage aérien, aux puissances malfaisantes.[1]

Ce qui est vrai pour les hommes l'est plus encore pour les dieux. « Les noms divins avaient toute puissance quand on les proférait tels qu'ils avaient été dès l'abord énoncés par les premiers auteurs des langues... Les rabbins prétendaient que le Christ n'avait opéré ses miracles que parce qu'il avait trouvé la lecture du nom tétragramme, et ils défendaient, sous les peines les plus sévères, d'essayer de l'imiter [2]. » On sait la valeur attribuée dans la Bible au nom de Dieu. Le christianisme attache une vertu au nom de la croix[3]. Dans l'exorcisme, il n'est pas indifférent de connaître le nom des démons que l'on veut chasser.

D'une façon générale, dans les incantations magiques, la connaissance du nom est un des éléments essentiels du pouvoir du magicien[4]. Mais nulle part peut-être la puissance du nom n'est attestée plus abondamment que dans les textes magiques de l'époque du syncrétisme, et en particulier dans les papyrus égyptiens. Le magicien connaît le nom véritable du dieu, *ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα*[5]. Dans les formules d'invocation, les allusions à l'autre ou aux autres noms du dieu que l'on appelle à son aide, sont continuelles. Parfois même, ce qu'on invoque, ce sont simplement des noms : « *Ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἅγιοι ἄγγελοι καὶ ἅγια ὀνόματα*[6]. » Mais c'est surtout quand il s'adresse à Hermès

[1] *Hermipp.* p. 26 Kroll-Viereck. Cf. Kroll, *Antiker Volksglaube* (Rh. M. LII, 1897) p. 345 ss. Radermacher, *Zur Hadesmythologie* (Rh. M. LX, 1905, p. 584 ss.), qui fait de cette idée une application intéressante à Aristophane, *Ran.* 298 ss.

[2] Revillout, cité : Mélusine, VIII, 218.

[3] « ἐπ' ὀνόματι σταυροῦ. » (*Acta apost. apocr.* I, p. 78 Lipsius).

[4] « La vieille Egypte croyait que le nom d'un individu était comme son être réel ; qui possédait le nom possédait l'être et s'en faisait obéir, comme l'esclave obéit au maître. L'art des magiciens consistait à obtenir des dieux la révélation de ces noms sacrés, et il n'était moyen qu'ils n'employassent pour arriver à leurs fins. » (Maspéro, *Etudes de mythol. et d'archéol. égyptiennes*, t. II, p. 298).

[5] Dieterich, *Abraxas*, p. 178.

[6] Wuensch, *Sethianische Verfluchungst.* p. 52, 51.

que le fidèle répète à satiété qu'il connaît son nom, son vrai nom, ses noms « barbares ». « *Οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα, φαρναθαρ βαραχηλ χθα· ταῦτά σοι ἔστι τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα.* [1] » « *Ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ κρυπτὰ ὀνόματα οἷς χαίρεις ἀκούων.* [2] » « *Δεῦρό μοι... οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις.... Τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ.* [3] » Et ce nom rend vainqueur de toutes les puissances ennemies. « *Ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν.* [4] » Les invocations conçues dans ces termes ou dans des termes analogues sont innombrables.

Or, chez Apulée, il en est de même. Hermès est un nom vulgaire. Quant au dieu dont la statuette est le symbole matériel, il l'appelle *βασιλεύς*. Mais ce n'est pas là un nom propre, c'est un simple titre, expression de sa souveraineté. Qu'on demande à Apulée quel il est, ce dieu, voici ce qu'il répond : « En ultro augeo magiae suspicionem : non respondeo tibi, Aemiliane, quem colam *βασιλέα;* quin si ipse proconsul interroget quid sit deus meus, taceo. » (65, 537). Apulée nargue son adversaire ; il a l'air de railler, et de connivence encore avec le philosophe appelé à le juger. Il faut bien être Emilianus, pour le mettre en demeure de nommer un dieu que Platon lui-même déclare ineffable ! Mais n'est-ce pas jouer sur les mots? D'abord, nous le savons, Apulée dénature le sens de la déclaration de Platon. Mais surtout, que l'esprit n'arrive pas à concevoir Dieu, ni le langage à en donner l'idée, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse en prononcer le nom; au contraire, ce nom tient lieu de toute expression intelligible. En réalité, Apulée ne veut pas le livrer, et cela en raison de sa vertu, qu'il perdrait s'il était divulgué [5].

---

[1] Wessely, *NZP*, p. 55, 20.

[2] *id. ZP*, p. 85, 1605.

[3] *Pap. Lugd.* II, 141, 14 ss. Leemans (Cf. Dieterich, *Abraxas* p. 195; Reitzenstein, *Poimandres*, p. 15).

[4] Dieterich, *Abrax.* p. 148.

[5] Cf. Foucart, *Mystères d'Eleusis*, p. 33 ss. « Le nom véritable des divinités qui présidaient aux mystères était inconnu des profanes ; il n'était révélé qu'aux initiés. » (p. 33). Isis se manifeste d'abord à Lucius en lui faisant connaître son nom vulgaire. Il est vraisemblable que cette révélation s'achevait dans la cérémonie d'initiation, par la communication du nom secret de la déesse. Nous avons vu en effet qu'Apulée semble avoir voulu introduire une sorte de parallélisme entre la métamorphose et l'initiation.

Mais les textes magiques n'indiquent pas seulement des formules à prononcer, ils prescrivent aussi l'usage d'objets matériels. Et l'un des instruments magiques qui sont recommandés le plus fréquemment, c'est une statuette d'Hermès [1].

Tant de concordances semblent bien établir que la statuette d'Apulée était un objet magique, et servait avec le secours de prières qui étaient de véritables incantations.

Cette conclusion est d'une probabilité qui confine à la certitude. Si elle laisse subsister quelques doutes et soulève quelques objections, il nous paraît aisé de dissiper les uns et de réfuter les autres.

7

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS.

Est-il nécessaire, d'abord, de s'arrêter au nom du dieu représenté? Apulée l'appelle, en latin, Mercure. Mais nous l'avons vu, Apulée traduit autant qu'il peut les mots grecs en latin. De plus, les dieux grecs et romains s'étaient si bien fondus que *Mercurius* et *Hermes* étaient devenus des termes équivalents. Enfin, chose rare, le nom du dieu romain avait passé en grec, et précisément en magie on trouve Hermès invoqué sous le nom de Mercure [2].

Mais, dira-t-on, si les expressions employées par Apulée, pour désigner le dieu souverain, s'appliquent ici à Hermès, c'est une coïncidence toute fortuite. Apulée aurait pu adorer n'importe quel dieu dans le même esprit et dans les mêmes termes. Il avait en effet, à ce qu'il affirme, commandé à Cornélius Saturninus l'image d'un dieu quelconque, et c'était pur hasard si celui-ci se trouvait avoir figuré précisément un Mercure (61, 532). Assuré-

---

[1] « Πλάσον Ἑρμῆν. » (Wessely, *ZP*, 103, 2061, et souvent ailleurs). Cf. Deubner, *de Incubat.* p. 20, n. 1. Cette prescription n'est d'ailleurs pas spéciale à Hermès. V. p. ex. Euseb. *P. E.* V, 12 sq. L'image, ici, donne prise sur le dieu, comme ailleurs (dans l'envoûtement, par exemple) elle donne prise sur l'homme.

[2] Sur trois pierres servant d'amulettes et couvertes d'inscriptions magiques, on lit entre autres : πυρινου Μερχουρι (πυρίνους Μερκούριος). (Wuensch, *Antikes Zaubergeraet aus Pergamon*, p. 27 sq.)

ment, nous le savons, Apulée n'est pas embarrassé de considérer n'importe quel dieu du paganisme tantôt comme un démon particulier et tantôt comme un principe divin universel. La doctrine des démons et le syncrétisme conciliaient sans peine ces points de vue opposés. Chez Apulée lui-même, on s'en souvient, Isis est à la fois un démon, une déesse, et la vie universelle. Mais les concordances que nous avons relevées s'expliquent-elles toutes par autant de coïncidences fortuites? Sommes-nous forcés de croire Apulée sur parole? Et s'il veut se donner l'air de n'avoir pas pour Hermès une dévotion spéciale, ne serait-ce pas précisément en raison du rôle attribué à ce dieu dans les opérations magiques?

Une autre observation confirme cette hypothèse. Les textes magiques prescrivent de modeler un Hermès : il s'agit apparemment d'une image d'argile ou de cire.[1] L'Hermès d'Apulée est en bois. C'est vrai, mais qu'importe? Divers corps pouvaient être employés en pareil cas[2], et le choix de la matière n'avait pas toujours une signification précise. L'argile était commode, surtout quand il fallait façonner rapidement une statuette destinée à servir dans une circonstance déterminée. Que si cependant l'on tient à faire état de la matière, est-ce encore pure coïncidence si l'ébène, dont était fait le petit Mercure d'Apulée, était précisément le bois consacré à Hermès ? [3] Ici encore, il est vrai, Apulée prétend qu'il n'avait pas désigné le bois d'ébène de préférence à un autre. Cela s'est trouvé ainsi. Que de rencontres fortuites dans cette affaire! L'insistance même à tout mettre sur le compte du hasard, à écarter toute idée de calcul et de préméditation, n'est-elle pas plutôt suspecte? D'ailleurs, si Apulée n'avait pas choisi l'ébène plutôt qu'un autre bois, il tenait cepen-

---

[1] Comme, par exemple, l'intention symbolique mise à part, chez Théocrite (II, 28 sq.) et Virgile (*Ecl.* VIII, 79 sq.)

[2] C'est ainsi que dans le passage de Porphyre cité plus haut (Euseb. *P. E.* V, 12 sq.) il est question d'un ξόανον.

[3] « Οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον τὸ ἐβέννινου. » (Dans une invocation à Hermès : Wessely, *NZP*, p. 55, 12. Cf. p. 59, note. — Il est également question de baguettes d'ébène employées dans des opérations magiques : v. Parthey, Abhandl. der k. Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1865, philol.-hist. Abhandl., p. 128, 278 ss. ; 129, 336.

dant à ce que l'idole fût en bois[1]. Il l'explique en citant un texte de Platon [2]. Mais, pour ne rien dire des influences égyptiennes qui se manifestent chez Platon, les matières végétales étaient consacrées, en Egypte, aux usages religieux, tandis que les matières animales passaient pour impures : c'est Apulée lui-même qui le rappelle ailleurs.[3] Et ces idées d'origine égyptienne, à tendance ascétique et mystique, seraient plutôt pour nous confirmer dans l'explication que nous proposons de la valeur attribuée à la petite idole.

Une dernière question : Apulée a-t-il pu connaître l'hermétisme? A-t-il pu connaître d'autre part les livres magiques composés en Egypte, et portant la trace de la même inspiration? Rappelons d'abord ce que nous avons déjà constaté à plusieurs reprises: la curiosité très vive d'Apulée pour tout ce qui touche à l'Egypte. Nous ne savons pas s'il mit jamais à exécution dans la suite le projet de voyage à Alexandrie auquel son mariage l'avait fait renoncer. Mais cela n'était pas indispensable pour recevoir au moins l'écho des croyances qui s'y confondaient et s'y heurtaient en une étrange mêlée. Pour Hermès Trismégiste, il était déjà connu dans l'Empire à la fin du Ier siècle. C'est ce que montre, par exemple, le trait final d'une épigramme de Martial, qui, sans cela, eût manqué son effet, faute d'être compris :

Hermes Martia saeculi uoluptas,
Hermes omnibus eruditus armis,
Hermes et gladiator et magister
. . . .
Hermes omnia solus et ter unus[4].

D'autre part, les papyrus magiques qui nous sont parvenus semblent dater en moyenne de la fin du troisième et du com-

---

[1] « Quacumque materia, dummodo lignea » (61, 532).

[2] *Legg.* XII, 955 E sq. (Apul. *Apol.* 65, 537).

[3] *Apol.* 56, 518.

[4] V, 24. Cf. Reitzenstein, *Hellenist. Wundererz.* p. 127. — « Die Hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert fuer alle religioes interessierten Gebildeten der allgemeine Ausdruck der Froemmigkeit geworden. » (*id. ibid.* p. 128). On constate peu après Apulée la pénétration de l'hermétisme en Afrique. V. Tertull. *de Anima* 33, 2. Cf. Reitzenstein, *Poim.* p. 160.

mencement du quatrième siècle. Ils remontent à un original sensiblement plus ancien, qui doit avoir été composé, d'après Wessely [1], à l'époque de Tertullien, moins d'un demi-siècle, par conséquent, après le procès d'Apulée. Mais les recettes et les prescriptions réunies alors en un recueil, en une sorte de *corpus*, dataient de plus loin, et l'on pouvait certainement connaître au second siècle des textes magiques d'inspiration hermétique. L'Hermès égyptien est invoqué dans des hymnes magiques plus anciens [2]. Mais ces spéculations n'étaient pas encore répandues hors d'Egypte au point qu'Apulée ne pût espérer donner le change, et mettre sous le couvert de la religion traditionnelle sa dévotion à Hermès. Nous nous croyons donc en droit d'admettre que la statuette en question était bien un objet magique, et que c'est sous l'influence plus ou moins directe d'idées égyptiennes qu'Apulée avait recours à ses vertus.

Cet objet magique, pouvons-nous nous représenter quel usage en faisait Apulée?

8

CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE ET MAGIE

Le but suprême proposé aux efforts du philosophe, c'est la connaissance de Dieu. Mais si le langage humain est impuissant à donner de Dieu aucune expression adéquate, la raison elle-même est incapable d'atteindre jusqu'au fond du divin et d'en pénétrer l'essence. Connaître Dieu, c'est s'identifier avec lui. Cette identification est possible à la condition, pour l'homme, de reprendre sa qualité de démon. En d'autres termes, et pratiquement, l'état propre à la connaissance de Dieu, c'est l'extase. Mais cet état, il n'est pas donné à tout le monde d'y arriver. Plotin, qui avait plus d'exercice qu'Apulée, et plus d'habitude de la

---

[1] *ZP*, p. 36 s.

[2] Dieterich (*Abr.* p. 133) fait dater de la première moitié du 2e siècle l'hymne magique qu'il cite p. 16, et où Hermès, invoqué au début comme dieu universel, et assimilé au soleil, est ensuite nommé parmi les dieux créés par le dieu suprême.

méditation, ne l'a connu que quatre fois au cours de son existence [1]. Sans doute, les démons, formes intelligibles du divin, peuvent jouer pour la raison imbécile le rôle de substituts de la divinité. Mais pratiquement, que sera-ce que connaître un démon et être en relations avec lui? L'embarras reste le même.

C'est alors qu'interviennent les moyens détournés qui se passent, pour agir, du concours de la raison et de la volonté. Si le démon — Hermès dans le cas particulier — n'est qu'un des aspects du Dieu souverain, l'image, à son tour, est un substitut de ce démon. Et cette idole n'est pas seulement un simulacre sensible, suppléant à l'infirmité humaine, et permettant au croyant de se représenter le dieu immatériel, objet de son adoration, que son esprit se refuse à concevoir. S'il faut y voir, comme tout nous y engage, un objet magique, l'emblème matériel, agissant par sa vertu propre, donne prise, en quelque sorte, sur ce dont il est la figure.

L'instrument, toutefois, n'est pas à lui seul efficace : il faut y ajouter les paroles consacrées. Or, dans un grand nombre des invocations dont il a été question tout à l'heure, le fidèle affirme qu'il connaît le dieu (ce qui est une façon d'agir sur lui), ou lui demande au contraire de se faire connaître, de se montrer, de se révéler sous sa vraie forme. Qu'il s'agisse d'une apparition, d'une émanation (*ἀπόρροια*) ou d'un sentiment plus intime, le bienfait que l'on réclame, c'est une communication directe du dieu à l'homme. « *Σῇ μορφῇ ἱλαρός τε φάνηθί μοι.... Ἵλαθί μοι δέομαί τε καὶ ἀψευδῶς προφανείης.* [2] » De même Osiris, dans les *Métamorphoses*, se laisse contempler en personne par l'initié [3]. Il arrive aussi qu'il soit question tout ensemble d'une émanation du dieu, de sa « figure » et de son nom. « *Συνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας.* [4] » Et c'est à juste titre, puisque connaître le nom du

---

[1] Porph. *V. Plot.* 23. Porphyre ajoute que pour son compte il n'y est encore arrivé qu'une fois, dans sa soixante-huitième année.

[2] Wessely, *ZP*, p. 28.

[3] « Non in alienam quampiam personam reformatus, sed coram suo illo uenerando me dignatus affamine per quietem... uisus est. » (XI, 30).

[4] Wessely, *ZP*, p. 50, 215.

dieu, c'est le connaître lui-même. Cette connaissance enfin, nous étonnerons-nous encore de la voir présentée comme une identification de l'homme avec son dieu? « *Σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν · ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου.* »[1] « *Σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · ὃ ἂν εἴπω ἀεὶ γενέσθω. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ.*[2] » Les formules de ce genre abondent. La connaissance du dieu, c'est l'union la plus intime avec lui. Et connaître un dieu ou un démon, c'est connaître Dieu.

C'est cette connaissance que demande, par exemple, le fidèle du *Poimandres*. « *Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν.*[3] » Et le résultat de cette révélation, quel est-il? C'est de devenir semblable à Dieu : « *Τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι* »[4] — c'est d'avoir part à l'immortalité : « *Ἐγὼ δέ φημι · τί ἑαυτοὺς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν;*[5] » Est-il surprenant que l'idée de « connaître » soit devenue à cette époque, dans certains milieux, une véritable hantise? Par la gnose, l'homme s'affranchit de la fatalité qui pèse sur lui[6]; il échappe à sa condition mortelle; en un mot, il devient Dieu.

Cette transformation[7], cette ascension de l'humain au divin, nous l'avons vue s'accomplir par la vertu de l'initiation. Les moyens magiques n'agissent pas autrement. Pourquoi, dès lors, Apulée n'aurait-il pas eu recours à l'action combinée d'un emblème matériel et des formules appropriées, pour obtenir, avec la connaissance philosophique par excellence, le même bienfait, la même métamorphose?

Mais l'action des moyens employés ne s'arrête pas là. Celui

---

[1] *id. ibid.* p. 55.

[2] *Pap. Ludg.* II, 141 Leemans (Dieterich, *Abr.* p. 195; Reitzenstein, *Poim.* p. 17).

[3] *Poimandres*, p. 328 Reitzenstein.

[4] *id. ibid.* p. 336.

[5] *id. ibid.* p. 337.

[6] Cf. Reitzenstein, *Poim.* p. 79.

[7] Reitzenstein fait remarquer (*Poim.* p. 345 ; cf. p. 215) que dans les mystères d'Isis décrits au livre XI des *Métamorphoses*, le salut est lié à une παλιγγενεσία.

qui est parvenu ainsi jusqu'au principe des choses commande à la nature même, et non plus à quelques phénomènes pris isolément. Bien entendu, d'ailleurs, pour posséder ce pouvoir, il n'est pas indispensable de s'en expliquer l'origine; il s'exerce, en dehors de toute spéculation philosophique, par l'usage simultané de l'engin matériel et des incantations. Le magicien, qui le détient, en transmet une parcelle, quand il livre le secret de la recette applicable à une opération donnée.

Et ces opérations pouvaient être de toute sorte. Hermès est invoqué dans toutes les circonstances de la vie. Apulée faisait-il de son fétiche un amulette? s'en servait-il pour forcer les résistances d'une rebelle? Les textes magiques mettent au service de l'amour, avec Hermès Trismégiste, toutes les puissances de l'air et des enfers. Lui demandait-il la réussite d'une affaire, comme d'autres imploraient son secours contre les voleurs? Le prenait-il pour auxiliaire, avec Esculape, dans l'exercice de la médecine? car l'Hermès égyptien n'avait pas cessé d'être, comme son ancêtre grec, le dieu *χθόνιος* et guérisseur[1]. Apulée enfin avait-il recours aux incantations magiques pour triompher de ses rivaux? Les cochers du cirque, dont les tombeaux nous ont livré en si grand nombre les redoutables défixions, n'étaient pas seuls à emprunter contre leurs concurrents les armes de la magie. Porphyre rapporte qu'un philosophe du nom d'Olympiodore fit appel à la puissance des démons pour combattre Plotin — en pure perte d'ailleurs, car Plotin était au-dessus de leurs attaques[2]. Apulée en usait-il de même à l'égard de ses adversaires? Autant de questions qui restent sans réponse. Mais une fois en possession du pouvoir que nous avons dit, rien ne l'empêchait, dans la pratique de la vie, de l'employer à toutes fins.

9

« CVRIOSITAS. »

La magie, pour Apulée, serait alors, en quelque sorte, à deux degrés et à double effet. Des recettes empiriquement apprises

[1] Wessely, *ZP*, p. 81, 1443, 1463 etc. Cf. Deubner, *De Incub.* p. 20 s.
[2] Porph. *V. Plot.* 10.

font atteindre d'emblée le principe des choses et donnent prise sur la nature. Le pouvoir acquis par là se répercute en sens inverse sur le cours des évènements.

Le magicien, en effet, c'est l'homme qui connaît la nature et les natures. Cette connaissance, des chemins divers y donnent accès. En recueillant les prescriptions de la sagesse des vieux temps, en étudiant les phénomènes, en cherchant les vertus cachées dans le sein de la terre, les fibres des plantes et les entrailles des animaux, il peut espérer que quelque heureuse rencontre lui fera découvrir, dans le monde sensible, des correspondances secrètes et de mystérieuses harmonies. Mais que, par un moyen quelconque, il arrive à saisir l'essence des choses, et du même coup il sera maître de l'ensemble des phénomènes. La réalité ne se rend pas sans combat ; mais pour pénétrer dans la ville assiégée, on peut suivre une double tactique : pratiquer une brèche du dehors, ou s'introduire par ruse au cœur même de la place, et en ouvrir les portes du dedans.

Il y aurait lieu peut-être d'appliquer cette idée aux recherches d'Apulée sur la nature. Jusqu'à présent, la science ne nous est apparue que comme la matière dont il alimentait son éloquence. Il n'est pas dit cependant qu'il n'y portât pas en même temps un intérêt d'un autre ordre. On est surpris, par exemple, quand il parle de ses expériences sur les poissons, du singulier mélange, qui se révèle chez lui, de curiosité scientifique, de préoccupations philosophiques et d'esprit religieux. « Vtrum putas philosopho... turpe scire ista an nescire, neglegere an curare, nosse quanta sit etiam in istis prouidentiae ratio an de diis immortalibus matri et patri credere ? » (39, 483) « An hariolis licet iocinera rimari, philosopho contemplari non licebit, qui se sciat omnium animalium haruspicem, omnium deum sacerdotem ? » (41, 493) Sans doute, il faut, dans des expressions de ce genre, faire la part de la déclamation. Il faut se rappeler en outre qu'il cherchait, d'une façon très empirique, dans le corps des animaux, des remèdes dont l'usage relevait soit de la médecine, soit de la magie. Mais Apulée ne distinguait certainement que d'une manière très imparfaite le domaine du relatif de celui de l'absolu. Ne pouvait-il pas voir dans l'étude des faits un moyen de saisir la réalité derrière

les apparences, et nourrir plus ou moins consciemment l'espoir de commander à la nature à la fois du dedans et du dehors ?

Or il y avait du temps même d'Apulée, dans cette Egypte qui exerçait sur son esprit un si puissant attrait, dans le milieu qui vit éclore l'hermétisme et fleurir les sectes gnostiques, des hommes imbus des mêmes croyances, qui combinaient les recherches scientifiques et les spéculations religieuses, en vue du même effet final ; qui, tantôt penchés sur les livres magiques, tantôt surveillant leurs creusets, interrogeant Démocrite, élève d'Ostanès, ou examinant pierres et végétaux, invoquaient les démons, prononçaient les formules toutes-puissantes, s'efforçaient, par delà le monde matériel, d'atteindre l'essence de la nature, et, grâce à cette connaissance, de s'asservir la nature [1]. Est-il si téméraire de risquer en terminant l'hypothèse d'une parenté intellectuelle entre Apulée et les premiers alchimistes ?

Quoi qu'il en soit, l'expression qui rend le mieux compte de son état d'esprit, c'est celle de « curiositas », que les textes de loi appliquent parfois à la recherche des secrets qu'il n'est pas permis à l'homme de connaître [2]. Savoir pour pouvoir, pouvoir pour savoir, tel est le but, telle est la méthode. Mais nous sommes prévenus maintenant du sens où il faut l'entendre. Ce qui paraît caractériser la pensée d'Apulée, c'est un effort plus ou moins réfléchi pour solliciter la nature de toutes parts, pour l'obliger par tous les moyens à livrer son secret, pour l'enserrer et la faire prisonnière dans un double réseau d'investigations empiriques et

---

[1] L'alchimie « prétendait à la fois enrichir ses adeptes en leur apprenant à fabriquer l'or et l'argent, les mettre à l'abri des maladies par la préparation de la panacée, enfin leur procurer le bonheur parfait en les identifiant avec l'âme du monde et l'esprit universel. » (Berthelot, *Orig. de l'alchimie*, p. 2.) « Les alchimistes ajoutaient à leur art... des formules magiques propres à se concilier et même à forcer la volonté des dieux (ou des démons), êtres supérieurs que l'on supposait intervenir perpétuellement dans le cours des choses. » (*id. ibid.* p. 14 sq.). V. aussi Berthelot, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 222 ss.

[2] *Cod. Theod.* IX, 16, 4 (*De diuinandi curiositate omni prohibita*) : « Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas. » — August. *C.D.* X, 9 : « Incantationes et carmina nefariae curiositatis arte composita, quam uel magian uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant. » Cf. Cat. 7, 11. Tert. *de Idol.* 9 ; *de cultu femin.* 1, 2 ; etc.

de spéculations mystiques, qui se résument pour lui dans le nom de philosophie, et auxquelles il nous est difficile de ne pas donner celui de magie.

10

CONCLUSION

S'il en est ainsi, et quelle que fût l'absurdité du procès intenté à Apulée, nous associerons-nous encore aux railleries dont il crible ses adversaires? Ces gens-là n'étaient pas si sots qu'il voudrait le faire croire, ni si aveugles. Ils avaient la clairvoyance de la haine. Ils avaient entrevu tout au moins que, pour juger Apulée et pour le comprendre, on ne saurait séparer chez lui l'orateur et le sophiste du savant et de l'érudit, le savant et l'érudit du philosophe, le philosophe du magicien.

VU
le 25 mars 1908.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. CROISET.

VU
ET PERMIS D'IMPRIMER
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

L'ORATEUR

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE, RELIGION, MAGIE



